RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK

HERAUSGEGEBEN
VON
WILHELM STREITBERG

SECHSTER BAND

DER AUSGANG DES GRIECHISCH-RÖMISCHEN HEIDENTUMS

VON

JOHANNES GEFFCKEN

HEIDELBERG 1929
CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

DER AUSGANG DES GRIECHISCH-RÖMISCHEN HEIDENTUMS

VON

JOHANNES GEFFCKEN

2. TAUSEND
MIT NACHTRÄGEN



HEIDELBERG 1929
CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
Verlags-Nr. 2105



MEINER FRAU

Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten. GOETHE.

Inhaltsangabe.

Vorbemerkung.

Kein ernst zu nehmender Kenner der alten Geschichte, kein Philologe, der eine auch nur geringe Kenntnis von der antiken Religionsgeschichte besitzt, kein Theologe, der das sogenannte Grenzgebiet zwischen seiner Wissenschaft und der Philologie auch nur auf kurze Zeit betreten hat, wird heute noch dem Dogma früherer Tage Glauben schenken, daß mit der Entstehung und Ausbreitung des Christentums die innere Zersetzung und der Zerfall des Heidentums unmittelbar verbunden gewesen sei[1]. Gerade das Gegenteil dieser Anschauung ist wahr. Der Kampf des Christentums mit dem innigen Glauben der heidnischen Massen, mit der Überzeugung der führenden Geister war unvergleichlich schwerer als das Ringen mit der römischen Staatsgewalt; der Sieg des neuen Glaubens war demzufolge eine weit höhere Leistung, als vergangene Zeiten mit ihrer Geringschätzung des Heidentums angenommen haben. Die geschichtliche Betrachtung aber dieses Riesenkampfes verlangt genaue Kunde über beide Gegner.

Diese notwendige Aufgabe ist jedoch zurzeit nur für die eine kämpfende Partei gelöst worden. In einem umfassenden Werke hat Harnack die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten geschildert; das Gegenbild, die Darstellung vom Ausgange des Heidentums, den wir aus sehr bestimmten religionsgeschichtlichen Gründen nicht einen Untergang nennen dürfen, ist zwar auch schon mehrfach entworfen und mit Liebe ausgeführt worden, bedarf aber, in einer Zeit gewaltigster Vermehrung unseres Arbeitsstoffes wie eingehendster Erforschung des neugewonnenen Materials, erneuten Schaffens am Werke[2].

A. Dieterich hat sehr treffend gesagt, den Untergang einer Religion zu schildern heiße „nichts anderes als die Geschichte dieser Religion darzustellen“[3]. Im weitesten Raume dieses Gebot auszuführen, war mir und ist zurzeit überhaupt unmöglich;

wer jetzt solches unternähme, würde wohl auf langer Bahn zuletzt den Atem verlieren und den Ausgang des Heidentums nicht mehr, wie dieser es verdient, schildern können. So versuche ich denn hier, etwa mit dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung einsetzend, die heidnische Religionsgeschichte in ihren Hauptzügen zu erfassen; ich will zeigen, mit welchen Kulten wir es in der Hauptsache zu tun haben, wann und wodurch ihre Abnahme erfolgt, will die Stellung der einzelnen Kaiser zum religiösen Leben ihrer Zeit, die Bedeutung der Philosophie, deren Vertreter ich möglichst plastisch herauszuarbeiten suche, die Nachwirkung dieser Kämpfe auch auf die „schöne“ Literatur darstellen, die Ausläufer dieser Entwicklung verfolgen. Endlich möchte ich aufs neue den Versuch wagen, das Ergebnis dieser religiös tief erregten Jahrhunderte, den Ausgleich zwischen Heiden und Christen zu beleuchten. — Es kann dabei nicht fehlen, daß ich manche alte Wahrheiten wiederhole. Anderseits ergibt sich aus einer Betrachtung, die es unternimmt, die Inschriften, Papyri, die heidnische Philosophie und Belletristik wie die christliche Literatur zu benutzen, doch notwendig manches Neue; einzelne Phasen des gewaltigen Kampfes heben sich deutlicher voneinander ab, manche Persönlichkeit tritt vielleicht in ein schärferes Licht. Selbstverständlich aber bleibe ich mir nachdrücklich bewußt, bei dieser großen Fülle des Materials manches Zeugnis der Antike, manche fördernde Untersuchung anderer Gelehrter übersehen zu haben.

Eben diese Fülle des Materials und noch mehr ein noch immer vorhandener Mangel an sehr nötigen Einzelforschungen macht es mir zur Pflicht, die einzelnen Gebiete, also z. B. Kultus und Philosophie, voneinander getrennt zu behandeln. Weit schöner und überzeugender wäre es ja sicherlich, eine Geschichte des religiösen Bewußtseins der Heiden in jener Zeit zu schreiben, die seelischen Vorgänge als Ganzes zu beleuchten. Das ist aber m. E. nicht nur mir, sondern überhaupt noch unmöglich. Doch habe ich, wo immer eine solche Wechselwirkung zwischen Kult und religiösem Empfinden hervorzutreten schien, wo sich mir also ein Stück des gesamten Innenlebens offenbaren wollte, darauf hingewiesen.

Das letzte Ergebnis meiner Arbeit ist die Überzeugung vom notwendig glücklichen Endresultat dieser ganzen Entwicklung; kein letzter Rest von Sentimentalität kann auch den Philologen mit leisem Bedauern der letzten heidnischen Kämpfe

gedenken lassen; was die griechisch-römische Kultur der Welt zu sagen hatte, das war ausgesprochen, als das Christentum die Regierung antrat. Und jene alte Kultur lebte ja auch in neuer Erscheinung fort; manch edles Kleinod der Vergangenheit ward ins neue Haus hinübergerettet. Wem nicht das Herz aufgeht, nicht der Sinn sich beschwingt beim Verkehr mit Origenes, mit Johannes von Antiochien, mit Gregor von Nazianz, dem ist auch die eigentliche „Antike“ nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Vollends gehört ein Augustinus unmittelbar an Platons, an Aristoteles' Seite, er der letzte ganz große Philosoph des Altertums und zugleich einer neuen Weltanschauung Schöpfer.

Erstes Kapitel.

Kurzer Überblick über das religiöse Leben im 2. Jahrhundert und zu Beginn des dritten.

Es gilt nun zunächst einen Ausgangspunkt für die Schilderung der letzten heidnischen Jahrhunderte zu gewinnen. Die Entscheidung zwischen Heidentum und Christentum ist, wie wir noch sehen werden, in der Hauptsache in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gefallen; auf dieses 3. Jahrhundert heißt es sich wesentlich zu beschränken. Daher möge nur eine kurze Vorgeschichte des religiösen Lebens im 2. Jahrhundert und zu Beginn des dritten — denn genaue Zeitgrenzen gibt es hier ebensowenig wie auf anderen Kulturgebieten — uns auf die eingehende Betrachtung der Kulte und des religiösen Daseins im dritten vorbereiten[1].

Wir sind nun glücklicherweise in der Lage, durch einen klassischen Zeugen von vielen antiken Kulten und auch von der religiösen Denkweise des 2. Jahrhunderts einen allgemeinen Begriff zu erhalten. Pausanias, ein echter Sophist der Zeit, voll von einer während seines Werkes sich noch steigernden Gläubigkeit[2] und ausgerüstet mit mannigfacher Gelehrsamkeit, hat uns in seinem stoffreichen Buche Aufschluß über vieles gegeben, was damals auf einem zwar kleinen, aber unendlich bedeutsamen Stücke antiker Erde noch an Resten alter Kulte vorhanden war, welche Summe religiösen Bewußtseins als unveräußerliches Kapital sich im hellenischen Fühlen und Denken erhalten hatte. In der Tat, der asiatische Sophist erweist sich, von welcher religionsgeschichtlichen Seite man auch seine Mitteilungen betrachtet, als eine Quelle ersten Ranges. Wir sehen wirklich noch jenes uralte, konservative Griechenland in seinem starren Beharrungsvermögen vor uns, das, versunken in die Herrlichkeit vergangener Zeiten, noch die Schlacht bei Platää in seinem Eleutherienfeste feierte[2], das bei Marathon immer noch nachts das Wiehern der Streitrosse und den Ruf kämpfender Männer

vernahm[3]. Noch war auch der Fetischdienst in Griechenland nicht gänzlich verschwunden[4]. Auf dem Gipfel des spartanischen Taygetos opferte man noch Rosse[5], in Amyklai ward jährlich dem Apollon sein Mantel gewebt[6], geheim war der Kult des arkadischen Zeus Lykaios[7]; der Perieget beobachtete in Patrai das Opfer von jungen Wölfen und Bären, das man der Artemis Laphria darbrachte[8], er selbst opferte der epidaurischen Auxesia und Damia nach eleusinischem Brauche[9]; zu gleichem kultischen Zwecke reiste er, Herodots Beispiel in kleinerem Maße befolgend, nach Phigalia, dem uralt heiligen Sitze der Erdgöttin Demeter[10]. Je älter, je geheimnisvoller ein Gottesdienst war, desto liebevoller ergründete und beschrieb ihn der frömmelnde Pausanias; er selbst hat noch Trophonios befragt, um hier nicht nur vom Hörensagen zu reden[11], während Delphi für ihn im ganzen mehr archäologischen Reiz besaß; er macht uns mit einem noch damals tätigen Apollonorakel von Argos bekannt[12], mit dem sikyonischen Kult des Alexanor und Euamerion[13], mit dem innigen Glauben der Eleer an ihren Nationalgott Dionysos[14], vom äginetischen Hekatekult gar nicht mehr zu reden[15]. Mit Recht vollends betont auch er nachdrücklich die besondere Frömmigkeit der Athener[16], deren Stadt ja bis zuletzt eine Hochburg des Götterglaubens geblieben ist. Jede Quelle, jeder Berg, jedes Tal des damaligen Griechenlands zeigt Pausanias' Blicken lebendiger Götter deutliche Spur, kein Wunder in einem Lande, dessen Einwohner noch hie und da an den längst abgekommenen uralten Ortsnamen festhalten wollten[17].

Freilich hat man, wie bekannt, Pausanias' Berichte vielfach nicht für Zeugnisse aus seiner Zeit, sondern für Angaben viel älterer Quellenschriftsteller gehalten[18]. Aber im allgemeinen bestätigen die Inschriften den eben gewonnenen Eindruck jener überaus treuen Bewahrung der ältesten Kulte in Griechenland und erweitern ihn noch in mannigfacher Weise.

* *
*

Beginnen wir mit den athenischen Inschriften, so tritt uns sofort jenes hochkonservative Wesen der Stadt entgegen. Die uralt einheimische Deo und Kore erfreuen sich dauernder Verehrung[19]; Herodes Atticus bringt der Athena eine Widmung dar[20], und die große Jobakcheninschrift lehrt uns die peinlich genaue Organisation einer damaligen religiösen Genossenschaft kennen[21]. Gebete steigen zu Asklepios und Hygeia empor[22],

im Dionysostheater wird dem φιλόργιος ein Bema geweiht[23]; ebenda finden sich auf den Marmorsesseln noch andere Inschriften aus nachhadrianischer Zeit zu Ehren des Zeus vom Palladion[24], des Zeus Soter und der Athena Soteira; als der Soteira Athens wird dann später der „philosophischen“ Kaiserin Julia Domna in der Cella der Athena Polias ein Sitz bereitet und ein Kult angeordnet[25]. Gleich unbestritten herrschen die Fremdkulte; die Ägypter sind vertreten[26]; ein Xanthos von Lykien stiftet im 2.—3. Jahrhundert unter den genauesten Kultvorschriften dem Men Tyrannos einen Altar[27] — die Taurobolien freilich bleiben der Stadt der Pallas damals noch fern[28]. Obwohl christliche Inschriften schon im 3. Jahrhundert einsetzen[29], so ist in dieser Epoche, die ja auch noch die attische Ephebie in Blüte sieht, von einem Nachlassen der alten Gläubigkeit nichts zu spüren.

Das gleiche Wesen zeigt das benachbarte Eleusis. Eine Reihe von Inschriften kennzeichnet uns das Dasein der uralten Kultstätte, die in jener Zeit sogar einen Commodus zu ihren Eingeweihten zählte[30] und noch lange danach in Blüte stand. — Reich entwickelt ist das religiöse Leben Olympias; hier nennen uns die Inschriften für die Jahre von 185 ab alle möglichen Priesterschaften, die Theokoloi, Spondophoroi, Manteis und Exegetai, Spondauloi, Epispondorchestai[31]. — Auch Delphi hält sich, wenn schon seine Bedeutung abgenommen hat und andere Orakel, namentlich das milesische Didymeion und Klaros ihm den Rang ablaufen, noch auf einer gewissen Höhe, deren Behauptung ihm vornehme Gönner und besonders die kaiserliche Gnade vorläufig verbürgen[32]. So restauriert Cn. Claudius Leonticus zu Beginn des 3. Jahrhunderts unter Septimius Severus und Caracalla den Apollontempel[33], und beide Kaiser interessieren sich gleich mehreren ihrer Vorgänger lebhaft für das Orakel, das sich denn auch, nach langer Zeit wieder einmal am Streite der Großen dieser Welt teilnehmend, für die Herrschaft des Afrikaners ausgesprochen haben soll[34]; beide bestätigten die Autonomie Delphis; auch der Pythienagon scheint noch von längerem Bestande gewesen zu sein[35]. — Ein weit kräftigeres Leben aber führt Epidauros mit seinen großen Nothelfern. Der Glaube an Asklepios, der sich bis zum Ende des Heidentums erhielt, findet auch unter den Philosophen des 2. Jahrhunderts warme Bekenner. Der Christenfeind Celsus betont mit Nachdruck, daß zahlreiche Griechen und Ausländer

nach übereinstimmender Aussage den Gott in seiner heilenden, segnenden, prophezeienden Tätigkeit selbst oft vor Augen gesehen hätten[36]. Dazu kommen die Inschriften, die für die hier betrachtete Periode uns Weihungen aus dem Jahre 204[37] und 224[38] bringen, damit also über ein halbes Jahrtausend göttlicher Heilungen urkundlich bezeugen[39]; in Verbindung mit Asklepios gedenkt man aber auch des alten chthonischen Gottes, des Apollon Maleatas[40]; im 2.—3. Jahrhundert widmet der Asklepiospriester Tit. Statilius Lucius noch der Mneia und Auxesia[41], und ein epidaurischer Pyrphore[42] des Asklepios stiftet im Jahre 231 diesen beiden einen Altar[43]. — Ja, einzelne alte Kulte sind noch einer Entwicklung fähig. So haben wir auf der Insel Thera in den ersten drei Jahrhunderten eine starke Ausbreitung des Heroendienstes, obwohl das Christentum dort schon im 2. Jahrhundert Fuß gefaßt hatte[44]. Diese Tatsache ist typisch für die Religiosität der Zeit. Wie auf Thera so hat auch an anderen Stellen die allgemeine religiöse Stimmung dem Christentum Gläubige zugeführt und doch dabei das Heidentum weiter zu entwickeln vermocht.

Ein anderes Bild zeigt Kleinasien. Wohl finden wir auch hier uraltgriechische Kulte; denn noch immer verehrt der Ilier den Stammgott Hektor[45], der Rhodier den Helios; in Mytilene haben wir etwa im 2. Jahrhundert die sonst unbekannten der Demeter und Kore entsprechenden Gottheiten der Etephilai, dazu der Karissai, beide Gruppen wohl frühesten Ursprungs, und weiteste Ausdehnung besitzt, höchstens mit Ausnahme von Phrygien, der Dionysoskult in Kleinasien[46]. Aber eine Fülle von anderen Göttern ist mit diesen verbunden, griechische wie fremde[47]; denn die ungriechischen alteinheimischen Kulte haben sich auf der anatolischen Hochebene ebensowenig wie die ursprünglichen Volkssprachen[48] je ganz dem Hellenismus unterworfen. Obwohl das Christentum gerade in diesen Landen seine erste, klassisch gewordene Heimat fand, hielten sich hier die alten lydischen und phrygischen Religionsbräuche mit besonderer Zähigkeit. Eine sakrale Rechtspflege gebietet dem Manne und Weibe, Verletzungen der Gottheit durch offenes Bekenntnis, geschrieben auf eine Schandsäule, zu sühnen; die Götter aber, sei es nun Artemis-Anaitis, Kybele oder Attis-Men-Sabazios oder Apollon Lairbenos, verfolgen auch persönliche Vergehungen am Nebenmenschen, der seinen Schädiger vor ihnen verklagen darf: ein Rechtswesen, das noch die allerprimitivsten Züge bewahrt

hatte[49]. — Dieselbe Theokrasie wie die der ebengenannten Gottheiten begegnet uns fortwährend auf dem Boden Kleinasiens; an die Seite der überall verehrten Kybele-Attis und des mit den verschiedensten Lokalnamen verbundenen Men treten der Apollon Tyrimnos von Thyateira[50], der Zeus Panamaros, Chrysaoreios, Narasos, Londargos von Stratonikeia, wo der Priester Sempronius Clemens und seine Familie mehrfach den Gottesdienst versieht[51], tritt der Zeus Bronton in Dorylaion[52]; im Jahre 215 wird dem Zeus Bonitenos in Paphlagonien ein Tempel geweiht[53]; in Karien kennt man eine Demeter Naryandis sowie eine Artemis Peldekeitis und Leukiane[54]. Auch die in Asien ganz besonders häufige Hekate ist hier schwerlich immer die griechische Göttin. Und von großer Bedeutung ist endlich der Kult des Zeus Hypsistos, jene Theokrasie zwischen israelitischer und griechischer Gottheit, die die Kultvereine von Tanais verehren[55]. Alle diese Gottesdienste vertragen sich aufs beste; ein einziger Priester kann zur Not diesen ganzen Synkretismus beherrschen und in seiner Person leibhaftig darstellen. Eine bald nach dem Beginn des 3. Jahrhunderts fallende Urkunde aus dem phrygischen Eumeneia lehrt uns einen Priester kennen, der den Gottesdienst eines Zeus Soter, Apollon, Men Askaenos, einer Meter Agdistis, eines „guten Dämon", der Isis, der Pax Augusta allein zu versehen vermocht hat[56]. So ist die später allgemeine Häufung der Priestertümer in dieser Epoche schon vorgebildet.

Noch viel festeren Formen begegnen wir in Syrien und Phönikien. Hier beherrscht der Priesterstand die Stadt Emesa, hier türmt heißer Sonnenglaube die Riesentempel von Heliopolis.[57] Es ist derselbe, den das Heidentum Phönikiens noch zweihundert Jahre lang in seinen letzten trotzigen Hochburgen gegen das anstürmende Christentum bewahrt. Ja, wer auch nur einen kurzen Blick auf Palmyra und seine Gottheiten wirft, der gewinnt angesichts dieser Fülle von Kulten eines Hierabolos, Malachbel, Aglibolos fast den Eindruck, als sei jenes Reich mehr für diese Gottheiten dagewesen, als die Kulte für Palmyra.

Dagegen besitzt der große östliche Gott Mithras für die hellenistische Welt eine recht geringe Bedeutung. Äußerst selten hier erscheinend, läßt er sich auf echtgriechischem Boden nur einmal unter Septimius Severus auf Andros und zwar, bezeichnend genug, in einer römischen Stiftung nachweisen[58].

Eine Welt für sich bildet stets Ägypten[59]. Hier ist das Priestertum seit ältesten Zeiten in ganz besonderer Weise organi-

siert; hier haben wir im sog. „Idiologos" eine Art von „Minister der geistlichen Angelegenheiten"[60]; der Klerus ist von altersher in einen höheren und niederen geteilt[61]. Auch hier pulsiert das religiöse Leben in kräftiger Entwicklung. In den Kreis der erblichen ägyptischen Priester dringt der Oberpriester und Epimelet des Juppiter Capitolinus ein, dessen Ernennungsdekret vom Jahre 214 n. Chr. uns vorliegt[62]. Der arsinoitische Tempel dieses Gottes kommt zu reichem Besitze; gerade für das 3. Jahrhundert können wir uns aus den Steuerraten einen Begriff vom Kreditgeschäft des Heiligtums machen[63]. Groß waren die Schätze des berühmten Tempels zu Philä im 3. Jahrhundert[64]; vermochte er doch seine Isis- und Osirisfeste auf die Dauer von vier Monaten, wenn auch wohl mit Unterbrechungen, auszudehnen[65]. Und neben der materiellen Habe bereicherten auch geistige Güter diese Tempel, die sich des Besitzes von Bibliotheken rühmen durften, und zwar auch, wie es scheint, rein „weltlichen" Wesens[66]. So standen die üppigen und stolzen Heiligtümer im Mittelpunkte der Interessen für Tausende da, die von ihnen lebten, aber auch durch zahlreiche Spenden an Opfern und sonstigen Weihegaben das Dasein der Götterhäuser fristeten[67].

Im Mittelpunkte dieses ganzen religiösen Lebens lag das alexandrinische Sarapeion, dessen Sturz und Zerstörung, etwa zwei Jahrhunderte nach der von uns hier betrachteten Epoche, den tiefsten Eindruck auf Heiden und Christen machte. Zu diesem Heiligtum gehörten seit längerer vorchristlicher Zeit auch die sog. Katochoi, über deren Wesen man sich dauernd und lebhaft gestritten hat, ohne doch zu einer wirklichen Einigung zu kommen[68]. Mögen diese nun, wie die eine Partei will — die Erklärungen: „Klausner" oder „Besessene" sind mittlerweile zurückgetreten — sich in einer Tempelhaft ohne religiösen Charakter befunden oder nach anderer Meinung zum Heiligtum in einem mystischen Verhältnisse gestanden haben: hier genüge uns die Feststellung, daß die ganze Institution sich noch lange genug gehalten hat; eine smyrnäische Urkunde des Jahres 211 n. Chr. redet uns von einem Philosophen, „der dem Herrn Sarapis beim Heiligtum der Nemesis Katochos wurde"[69].

Wir unterlassen es hier, Einzelheiten zu verfolgen, so wichtig es u. a. auch ist, daß die babylonische Göttin Nanā als eine Form der Isis in einem ägyptischen Dorfe im Jahre 193 verehrt ward[70]. Charakteristisch ist die religiöse Stimmung des frommen Volkes innerhalb der betrachteten Epoche: dafür zeugen Papyri

voll wundersamer synkretistischer Göttererzählungen[71], dafür noch manche andere Urkunden. Verse eines gewissen Sansnōs fordern im 2.—3. Jahrhundert nachdrücklich zur Verehrung aller Götter, besonders der nationalägyptischen, der Isis und des Sarapis auf und verlangen Wallfahrten zu allen Tempeln; im 2. Jahrhundert will der hellenische Reisende Nearchos, der in der Ammonoase ein Orakel erhalten hat, überall in die Tempelwände Fürbitten für seine Freunde einätzen lassen[72]. Und da drängt sich denn auch das alte primitive Verhältnis zur Gottheit, das auch sonst als für Ägypten charakteristisch bezeugt wird, wieder hervor: der Betende bedroht das Götterbild, wenn der Gott seine Bitte nicht erfüllen werde[73].

Die Betrachtung Ägyptens hatte schon lange bei Griechen und Römern ein romantisches Wesen angenommen; Historiker und Erforscher der Religionsgeschichte hatten z. B. immer wieder die merkwürdige Tiergestalt der Landesgötter zu erklären oder auch zu verteidigen gesucht[74]. Nicht lange mehr dauerte es, und die neuplatonische Philosophie begann im Ägyptervolke eine Nation von Weisen zu sehen, von Besitzern religiöser Geheimnisse, deren Ergründung die Gläubigen Schritt für Schritt in beinahe schauerliche Abgründe des Tiefsinns führte[75].

* * *

„Kümmert euch nicht“, so etwa ruft Clemens von Alexandreia aus[76], „um die gottlosen Adyta, den thesprotischen Kessel, den kirrhäischen Dreifuß, das dodonäische Becken. Still ist die kastalische Quelle und die Kolophons ... Rede uns noch vom klarischen, pythischen, didymeischen Apollon, von Amphilochos und dem anderen Zaubertrug, sowie von den Bauchrednern!“ Das sind Worte einer nicht seltenen christlichen Unterschätzung der Heiden, Redensarten, die man dem edlen, aber oft wenig kritischen Alexandriner niemals buchstäblich hätte glauben dürfen. Denn die Tatsachen selbst reden eine ganz andere Sprache. Mochte Delphi damals stark abgenommen haben, Amphiaraos, Trophonios, der Zeus von Dodona weit seltener von den Gläubigen aufgesucht werden[77]: ganz stumm waren sie trotzdem nicht geworden, namentlich aber blühten die anderen großen Orakel und die sonstige in kleinerem Maßstabe geübte Zukunftsbefragung. Von Zeus Ammon war schon soeben die Rede; neben ihm spendet das Orakel von Kolophon, das nach gründlicher Zerstörung im 1. Jahrhundert v. Chr. zu Beginn unserer

Zeitrechnung wieder kräftig aufgelebt war, vielen ihm Nahenden Rat und Trost[78]. Seine Priester hatten allem Anschein nach eine Art Orakelbuch über die Anrufung der einzelnen Gottheiten verbreitet; denn mehrfach berufen sich an ganz verschiedenen Stellen des Reiches zu verschiedenen Zeiten Weihende auf die *interpretatio* des klarischen Apollonorakels[79]. Und für das Orakel des didymeischen Apollon gilt das gleiche; wie die Monumente des 2. und 3. Jahrhunderts das Wirken von Klaros bezeugen, so gestattet unsere Kunde vom späten Erlöschen des didymeischen Orakels in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts einen Rückschluß auf seine hohe Blüte in dem hier betrachteten Zeitraum. Auch die uralte Sibylle von Erythrä blieb, unterstützt durch die Literatur der heidnischen, jüdischen und christlichen Sibyllenbücher, auf ihrem Erbe tätig[80]; anderen Bedürfnissen endlich dienten die kleinasiatischen Würfelorakel[81]. Niemals lauschte die antike Menschheit gespannter auf alle solche Offenbarungen der Gottheit als in jener Epoche, zu deren Ende über Herren und Untertanen Jammer und Not in immer steigendem Maße hereinbrach.

Je leidenschaftlicher der Glaube sich geberdete, je höher die Zahl der Götter stieg, desto lauter erschallte der Jubel der Götterfeste. Überall in dieser Epoche sehen wir, wohin wir auch immer blicken, eine unendliche Kette von Festen vor uns; da haben wir die Agone der Kaiserfeste: die Kaisareia, Sebasta, Augusteia, Adrianeia, Komodeia, Alexandreia u. a.; da die Olympia, Pythia, Aktia, Babillea, den heiligen eiselastischen Agon[82]. Die heidnische Welt war mit ihrem ganzen Sein und Denken tief in jenen Festen verwurzelt; als der wirtschaftliche Verfall des Reiches auch diesen Lustbarkeiten schweren Abbruch tat, da mußte wohl das Christentum durch seine Kirchenfeste dafür sorgen, daß den Massen der Verlust nicht gar zu schmerzlich fühlbar ward.

Diesem religiösen Volksempfinden entspricht auch die Zahl und Bedeutung der Kultvereine, die dann ebenfalls mit der steigenden äußeren Not abgenommen haben. Von den Jobakchen war schon die Rede; noch im 3. Jahrhundert finden wir die Paianisten des munichischen Asklepios im Piräus[83], die rätselhaften Tekmoreioi beim pisidischen Antiocheia[84], und namentlich beherrscht Dionysos in den nachchristlichen Jahrhunderten das Vereinsleben der Antike[85]. Mysten aus Tralles haben unter Septimius Severus eine einflußreiche Stellung[86]; noch am Ende

des 3. Jahrhunderts werden uns Mysten von Sardes bezeugt[87]; ägyptische Kultvereine hielten sich auf Philä und in Talmis bis ins 5. Jahrhundert[88].

Gläubig wie die Massen war auch die Mehrzahl der Männer, die sich zur Leitung des Geisteslebens berufen wähnten. Um von dem schwer hypochondrischen Rhetor Aristeides abzusehen, so bezeugen die Persönlichkeiten eines Cassius Dio, eines Galenos, eines Fanatikers der Vorsehung wie Aelian, des Schwärmers Philostratos, des Sophisten Maximus von Tyrus, der die Dioskuren, den Asklepios und Herakles mit eigenen Augen gesehen haben will[89], des die Traumdeutung wissenschaftlich behandelnden Artemidor alle irgendwie möglichen Formen des krassesten Aberglaubens. Noch widersetzen sich freilich einige Kritiker dem allgemeinen Zuge der Geister, noch verhöhnt der Kyniker Oinomaos das Orakelwesen aufs blutigste, noch spottet sein syrischer Landsmann Lukian bald in diesem, bald in jenem Literaturgenre über die Bigotterie der Menge wie der philosophisch Gebildeten, und Sextus Empiricus widerlegt, die ältere Skepsis benutzend, die „dogmatischen" Philosophen. Aber mit der Kritik geht es rasch zu Ende; sie erlebt im 3. Jahrhundert keine Nachfolge mehr. Es kommt die Zeit herauf, wo die Philosophie in der Religion gipfelt, und in weiterer Entwicklung die Epoche, in der nur der Philosoph ungehindert reden darf, der sein Gewand auch in die Falten des Priestertalars zu werfen versteht.

* * *

Ein Blick auf die lateinische Reichshälfte zeigt uns die gleiche Ausbreitung und Stärke der nationalen und orientalischen Götter. Nur herrscht hier, wenigstens in Italien, weit größere Bewegung, d. h. also Entwicklung. Den Anstoß dazu geben jedesmal die Kaiser, die, an dem religiösen Dasein der Zeit den stärksten Anteil nehmend, in dieser ihrer Tätigkeit immer mehr hervortreten, bis in Constantin der Höhepunkt dieser Entwicklung erreicht wird.

Im Anfange des 3. Jahrhunderts standen die römischen Götter, darunter solche von höchstem Alter[90], dazu die griechischen und die seit langer Zeit heimisch gewordenen orientalischen gleich Isis und Kybele-Attis in allgemeiner Verehrung.

Eine bedeutsame Erweiterung erfuhr dieser Olymp durch Septimius Severus. Er erbaute den großen Tempel des Liber und Hercules, der beiden einheimischen Götter seiner Vaterstadt[91]; namentlich aber bürgerte er die karthagische Dea Caelestis ein[92]. Sein Sohn Caracalla, der Schöpfer des großen Serapistempels auf dem Quirinal, ließ dann die letzten Schranken fallen, die die fremden Gottheiten noch zurückgehalten hatten; mit der von ihm vollzogenen Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle freien Reichsangehörigen erfolgte auch der religiöse Ausgleich[93]. Unter Elagabal wälzte sich die syrische Schlammwoge heran; die kapitolinische Dreiheit, Juppiter Optimus Maximus, Juno Regina, Minerva Augusta, sollten, ein im heidnischen Altertum vereinzelter Fall von Unduldsamkeit, dem Fetisch aus Emesa weichen[94]. Wohl verebbte die orientalische Flut nach dem Falle des kaiserlichen Priesters, aber die Theokrasie hatte doch wieder an Boden gewonnen[95], wenn man dafür auch nicht mehr die von der Historia Augusta überlieferte Notiz geltend machen darf, daß Severus Alexander in seiner Hauskapelle neben Orpheus jetzt auch Christus verehrt und ihm auch einen öffentlichen Kult zugedacht haben soll.[96] Der orientalische Gottesdienst aber behauptete sich im Heere; denn die schwache Dynastie eines halben Knaben und seiner ehrgeizigen Mutter konnte der Ausbreitung des Orients nicht dauernd im Wege stehen[97].

Das gewaltige Vordringen des Orients darf uns jedoch die Kraft dieser großen Bewegung nicht überschätzen lassen; der äußere Sieg einer neuen Religion hat die ältere nicht hinweggefegt. Das ganze Wesen des Synkretismus verbürgt fast von vornherein auch die Erhaltung der nationalen Kulte. Die Lokalgottheiten blieben, natürlich besonders an abgelegenen Punkten, von festestem Bestande. Ein Ort wie Circeii ließ es sich nicht nehmen, im Jahre 213 einen Altar seiner Kirke wiederherzustellen[98].

Wie einzelne griechische Kulte, so zeigen auch römische in sich selbst noch eine gewisse Entwicklung. Seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts nehmen hier die Kultgenossenschaften des von Cäsar eingeführten neuen Liberdienstes zu, um noch in späterer Zeit von großer Bedeutung zu werden[99]. So erkennen wir immer wieder, daß der alte Glaube, das sog. Heidentum, nicht auf einer glatten Ebene von starkem Neigungswinkel unaufhaltsam abwärts geglitten ist, wie die Teleologen meinen,

sondern daß innerhalb der antiken Kulte Verschiebungen, Besitzwechsel, Abnahme und Zunahme stattgefunden haben, also ein reges Leben sich betätigt.

Heben wir nun noch einige landschaftliche Charakteristika hervor, so gilt für Oberitalien, wie ein Blick auf die Inschriften lehrt, das starke Vorwalten der keltischen Matronae und Junones[100], sowie einiger rätischer Gottheiten[101], in Afrika der berühmten Dea Caelestis, des „Saturnus" (Balcaranensis und Sobarensis), der Cereres, der Juno, des Aesculapius, Mercurius, des Liber und der Libera[102], des Pluto; in Gallia Narbonensis haben wir neben Juppiter Optimus Maximus den „Silvan" und die Matres[103], in Aquitanien eine gewaltige Fülle von Lokalgottheiten[104], desgleichen in Britannien[105], in Gallien vorzüglich „Mercurius", „Hercules" und die vielverehrte Rosmerta[106], sowie den Heilgott „Apollo" Grannus[107], in Germanien den bekannten Hercules-, den Mercur- und Geniusdienst[108]. Im Nordbalkan, im Donaulande und auch in Dacien ist „Silvan" wieder sehr häufig[109], im illyrischen Aquincum haben wir die Nemesis[110], in Dacien Asclepius und Hygia[111], in Thrakien gehört der *Deus sanctus Heros* zu den Nationalgöttern[112].

Unter den soeben angeführten Gottheiten finden sich manche, die durch die *interpretatio Romana* mit den einheimischen ausgeglichen worden sind. Namentlich gilt dies von Hercules, der sich neben nordischen auch mit orientalischen Göttergestalten verbunden hat[113]; aber auch Diana assimiliert sich u. a. mit Hekate, mit der keltischen Arduinna und der schwarzwäldischen Abnoba[114], und auch die kapitolinische Trias, Juppiter Optimus Maximus, Juno Regina und Minerva Augusta, vermochte ihr Wesen nicht ungetrübt zu erhalten[115]. — Sehr eigenartig ist die Entwicklung der weitgreifenden orientalischen Kulte; Juppiter Dolichenus erstreckt sich über den ganzen Westen des Reiches, namentlich ist er in den Grenzgarnisonen, den orientalisierten Donauländern, dann in den italischen Hafenstädten und auch in Rom zu finden[116]; weniger Ausdehnung besitzt der erst seit dem 3. Jahrhundert stärker auftretende Kult des Juppiter Heliopolitanus[117]. Kybele und Attis sind über die afrikanischen und gallischen Provinzen, die zwei Drittel der Dokumente und Bilder geliefert haben, verbreitet, weniger kommen Spanien, Dalmatien und die Donauländer in Betracht, am wenigsten Britannien, Deutschland, Rätien, Noricum. Der Kult scheint oft, die militärischen Plätze meidend, die Handelsstädte und

-straßen aufzusuchen[118]. Die Kulthandlungen aber des Götterpaares, Taurobol und Kriobol, die recht kräftig erst mit dem Jahre 160 n. Chr. einsetzen, zeigen, um dies hier gleich vorwegzuehmen, um die Mitte des 3. Jahrhunderts starke Abnahme und sind bis auf die Zeiten Diocletians nur je einmal durch Südgallien und Afrika vertreten[119]: eine Tatsache, die wir im Zusammenhange mit ähnlichen Erscheinungen noch später zu erklären haben werden. Für die Stadt Rom aber besitzen wir überhaupt keine Urkunde des Tauroboliums vor dem Jahre 295[120]. Dieses bisher ungelöste Rätsel findet seine Deutung vielleicht in der Persönlichkeit zweier Kaiser des 3. Jahrhunderts. Ein Severus Alexander mit seiner Vergeistigung der Religion, seiner Keuschheit, mochte die überblutigen Opfer jenes schmutzigen Orientalismus fernhalten. Und dann kam Kaiser Philippus mit seiner Abneigung gegen die Opfer überhaupt[121]. Es folgten die Zeiten besinnungslosen Herrscherwechsels in Rom, innerhalb deren auch die Ausübung eines regelrechten Kultes nicht zur Geltung kommen mochte.

Auch die Mithrasreligion zeigt allerhand Schwankungen. Keine der datierten Inschriften führt über die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. zurück; mit Commodus, dessen Einweihung in die Mysterien des iranischen Gottes großen Eindruck machte, beginnt die gewaltige Ausbreitung, die sich entsprechend der militärischen Besetzung des Reiches auf Britannien, Germanien, Rätien, Noricum, Pannonien, Dacien, Mösien ausdehnt, während das stark bevölkerte Afrika, Spanien, Gallien, Dalmatien viel ärmer sind. Aber nach den Gordiani folgt eine längere Unterbrechung, die erst etwa mit dem Jahre 284 und den folgenden wieder beseitigt wird[122]. Die Gründe auch für diese vorübergehende Pause des großen Kultes werden sich uns an ihrer Stelle im umfassenderen Zusammenhange noch später ergeben.

Eifrig sind daneben die Vertreter der ägyptischen Religion an der Arbeit. Mit Recht spricht man von der Missionstätigkeit, die Isis geübt habe. Inschriften aus älterer wie jüngerer Zeit, ein Papyrus des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, treffend als Isis-Litanei bezeichnet, voll emsiger theologischer Gelehrsamkeit, suchen die Bedeutung und Ausbreitung dieses Kultes recht eindringlich zu machen, und auch durch Übersetzungen ägyptischer Schriften treibt man Propaganda. Ein bemerkenswerter Erfolg dieser Mission ist Caracallas Tempelbau im Jahre 215. Am zahlreichsten sind dann die ägyptischen Kulte in Arelate und Ne-

mausus vertreten, selten in Gallien, Britannien, im Rheinland, am Limes, in Dalmatien, nirgends in Rätien, Moesia superior, in Madaura, Thamugadi, Centralspanien; Serapis und Isis sind völlig unbekannt in Narbo, Aquitanien und Lugdunum. Die Verehrer setzen sich aus Beamten, Offizieren, Privatleuten, Freigelassenen und Sklaven, also aus allen Ständen zusammen[123].

Alles überwuchert aber in dieser Zeit der Kaiserkult, der besonders auch im römischen Heere Platz greift. Es ist charakteristisch, daß nun auch die Götternamen, im Anschlusse an die im Kaiserhause bestehenden Kulte der Lares Augusti und der Vesta Augusta sämtlich das Epitheton *Augustus* erhalten. Wir wissen, welchen schroffen Anstoß das Christentum an diesem Wesen nahm, welche furchtbaren Kämpfe seine Jünger mit dem römischen Staate durchgefochten haben, namentlich als Diocletians Neuordnung den Kaiserkult mit dem Gottkönigtum des Ostens verschmolz. Gewiß: das Christentum hat die drohende letzte vollkommene Gleichsetzung des Kaisers mit den Göttern verhindert, aber ein Kaiserkult in gewissen Grenzen blieb doch auch unter ihm erhalten[124]. Was ist der „Byzantinismus“ anderes als der starke Rest des Kaiserkultes?

Kennzeichnend für die Religiosität der ganzen Zeit ist die Stärke des Mysterienwesens, das in diesen Jahrhunderten einen hohen Aufschwung nimmt[125], früheste wie junge Kulte umfassend; denn neben den uralten, bis ins 5. Jahrhundert sich erhaltenden Eleusinien[126] stehen die Mysterien der orientalischen Götter, die keineswegs eine längere Dauer zu behaupten vermögen. Sie stützen sich alle untereinander im Geiste der antiken Toleranz, des Synkretismus; derselbe Mensch, ja schon ein Kind, kann in die verschiedensten Mysterien eingeweiht werden[127]; gegen Ende des Heidentums sind gerade die Frömmsten Teilnehmer der zahlreichsten Geheimdienste. Der Sinn des Mysteriums ist, den Einzelnen oder auch eine Gemeinde aus der großen Menge der die Gottheit konventionell Verehrenden herauszuheben und besonderen religiösen Wünschen gerecht zu werden[128]. Durch alle diese Geheimdienste geht hindurch die tiefe Sehnsucht des Gläubigen, von irgend einem Banne loszuwerden, sei es nun, wie in den uralt orphischen, vom Kreislauf der Geburten[129], sei es von der Macht des Schicksals, der der von Sinnenlust umfangene Held des Apuleius verfallen war [130], oder, wie im Mithrasglauben, vom dämonischen Druck der Gestirne[131]. Durch göttliche Offenbarung, hindurchdringend durch verschie-

dene Weihegrade — der Mithriazismus kannte deren sieben — will der Adept die Wiedergeburt erleben, die ihm ebenso Isis[132] wie Kybele-Attis[133] wie Mithras[134] durch die Vermittlung des Priesters, des „Vaters"[135], spenden. Nun ist er selbst Gott gleich und sicher seiner persönlichen Unsterblichkeit, eines seligen Jenseits[136], das nur der Mithrasglaube kraft seines ihm eigenen Dualismus noch zu einer Überwindung feindlicher Mächte gestaltet[137]. Denn trotz der vielen Übereinstimmungen, die uns die Betrachtung der antiken Mysterien bietet, herrschen bemerkenswerte Unterschiede der einzelnen. So sehen wir bei denen des Sabazios noch die uralte Vorstellung einer fleischlichen Vereinigung mit dem Gotte erhalten[138]; derselbe Sabazios hat trotz dieses altertümlichen Charakters gleichwohl jene Verbindung mit den Juden geschlossen, die, durch den Anklang seines Namens an Sabaoth veranlaßt[139], auch in den Bildern der Vincentiusgruft in Rom hervortritt: ein Zyklus von Gestalten, der mit seinem *Dispater* und der ihm zur Seite thronenden *Aeracura*[140], seinem *Angelus Bonus*, der die Verewigte zum Mahle der Seligen geleitet, ein bezeichnendes Stück des allgemeinen Synkretismus bildet[141]. — Und namentlich herrschen zwischen den einzelnen Mysterien nicht unbeträchtliche Unterschiede der Wertung. So mannigfache und gewichtige Zeugen, besonders aus späterer Zeit, wir für die Schätzung des Taurobols und Kriobols besitzen, hat doch besonders der Mithraskult mit seiner Reinheit, seiner nachhaltigen Hilfe gegen die gefürchteten bösen Geister, seiner Theologie den Verstand der Gebildeten und das Herz der Einfältigen, wie Cumont sagt, befriedigt. Die Lehre von Mithras' Kämpfen, vom Aufstieg der Seelen war faßbarer und weniger phantastisch als die verwirrten Träumereien heidnischer Gnostiker über die Bedeutung des Attis[142]. So behaupten seine Mysterien den Vorrang vor denen der Isis, der Kybele, des Sabazios, Bakchos, der Hekate u. a., ja, ihre Priester übernehmen auch wohl einmal die Leitung eines anderen versiegenden Geheimkultes[143]. Diese geordnete Heerschar der Mysterien hat nicht zum wenigsten dem Christentum schwere Mühe bereitet, und es hat auch dieses Stück der feindlichen Religion in der Hauptsache durch einen Aufsaugungsprozeß, durch die mehr oder minder bewußte Aufnahme heidnischer Bräuche und Symbole außer Kraft zu setzen verstanden. Freilich haben diesen Vorgang auch die äußeren Schicksale des Reiches, die den Götterkulten wie den Geheimdiensten zum Verderben wurden, erleichtert.

Mit den Mysterienreligionen des Ostens tritt die auf griechischem Sprachgebiet schon so lange eingebürgerte Orphik wieder besonders hervor, auch sie wohl im letzten Grunde ein Gebilde des Orients; an die Gemeinden der großen Mysteriengötter mit ihren Liturgien schließt sich die des Orpheus mit ihrem Hymnenbuch. Es ist bekannt, daß die zeitliche Einordnung dieser Gesänge große Schwierigkeiten bereitet; man schiebt sie durch die Jahrhunderte, von 200 v. Chr. bis in die Epoche nach Nonnos. Sie können aber weder so früh noch so spät fallen, überhaupt sind sie, trotz der engen Stilverwandtschaft der einzelnen Stücke, nicht alle in dieselbe Zeit zu verlegen. Der Synkretismus ist hier nicht besonders stark; im Gegenteil bemühen sich diese Lieder möglichst, die einzelnen Gottheiten in ihren Betätigungen voneinander zu scheiden: trennen sie doch gelegentlich Bakchos von Dionysos, Rhea von der Göttermutter, die Erinyen von den Eumeniden. Es handelt sich hier um eine Literatur, die noch gar keine Beeinflussung durch neuplatonisches Denken zeigt, wohl aber später vom Neuplatonismus äußerst hoch geschätzt ward und als religiöse Urkunde allerersten Ranges galt. So haben diese Choräle, die den Kaiserkult nicht kennen, die eigentlich orientalische Götter kaum namhaft machen, ihre besondere Bedeutung diesseits der großen religiösen Bewegung des 3. Jahrhunderts. Daß sie in Pergamon entstanden seien, ist eine ansprechende Vermutung des besten Kenners der Orphik[144].

Wesensverwandt mit den Mysterien ist der Zauberbrauch, stilistisch verwandt mit den orphischen Hymnen sind die magischen[145]. Auch das ganz synkretistische Zauberwesen besitzt, wie begreiflich, seine große Bedeutung für die Erhaltung des Heidentums in den dichten Volksmassen wie in den Reihen der neuplatonischen Philosophen, die durch die Aufnahme des Volksglaubens in seiner ganzen Breite immer mehr eine einheitliche heidnische Front herzustellen wissen. Und die Zaubersprüche haben demgemäß denn auch ein sehr langes Leben fristen können. Diese Bücher sind dann, wie ja ähnliches in germanischen Landen geschehen ist, früh in den christlichen Brauch übergegangen und haben sich in mannigfacher Umformung zu erhalten vermocht.

Ihre festeste, dauerndste Stütze findet die antike Religion im römischen Heere. Wir haben schon öfters gezeigt, welcher Entwicklung der Glaube jener Zeit noch fähig war; Entwicklung aber ist Leben. Und so führt denn die Lagerreligion ein außerordentlich kräftiges Dasein noch bis auf die Epoche Valentinians

hinab. Mit ihrem Kulte der Götter in römischer Gestalt, ihrer Verehrung des Mars, der Victoria, des Genius castrorum, der Feldzeichen bildet sie eine Einheit, die durch die noch im 3. Jahrhundert geschehende Entwicklung des Mars und Hercules zu Hauptgöttern des Heeres, die Verschmelzung der westlichen, östlichen — z. B. des Azizos und Monimos — und germanischen Götter in Julians Lager von Carnuntum, endlich in der neuen Form des Geniuskultes an Geschlossenheit nichts einbüßt[146].

So zeigt uns das 3. Jahrhundert zu seinem Beginne eine ungeheure religiöse Massenwirkung. Der Synkretismus[147] scheint fast das einzelne göttliche Individuum zu verschlingen, und doch vermag dieses sich auch wieder ganz selbständig zu erhalten; Ältestes und Jüngstes, Orient und Occident durchwogen einander und stehen doch wieder nebeneinander, Deo-Kore neben Kybele-Attis, Juppiter Capitolinus und Heliopolitanus. Die Luft dunkelt vom Rauche unzähliger Opfer, zittert vom Sange der Hymnen, in heiligen Grotten murmeln Gläubige die Mysterienformeln, dunkler Aberglaube summt seine Zaubersprüche ab. Endlich läßt Decius im Anschlusse an die Jahrtausendfeier Roms seine Untertanen von ihrem Glauben offenes Zeugnis ablegen[148] und verhängt über die Christen eine erste allgemeine Verfolgung. Wann und wodurch ist diesem leidenschaftlichen religiösen Wesen Einhalt geboten worden?

Zweites Kapitel.

Das 3. Jahrhundert.

1. Die Kulte.

Origenes, der große, edle Christ von tiefster Wahrhaftigkeit, der, allen Übertreibungen abhold, die Zahl der Märtyrer und den Nachdruck der Christenverfolgungen für nicht sehr erheblich erklärt hat[1], findet die Menge der Christen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung des Reiches noch unter Philippus Arabs recht gering[2]. Auf dieses Urteil wie auf andere Zeugnisse gestützt, hat Harnack es als unverständig bezeichnet[3], für die Zeit um das Jahr 245 die Frage nach dem Prozentsatz überhaupt aufzuwerfen; er betont dagegen, erst in den folgenden 70—80 Jahren (bzw. in den 50—60 bis zur diocletianischen Verfolgung) habe sich die Kirche mächtig ausgebreitet. Wir sind in der glücklichen Lage, dieser auch von Porphyrios nachdrücklich bezeugten Tatsache[4] die gewichtigsten geschichtlichen Dokumente über den Rückgang des Heidentums in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zur Seite zu stellen. Unser Material an datierten Inschriften nämlich genügt, um uns den Hochstand und die stellenweise und zeitweise eingetretene Abnahme der Kulte vor Augen zu führen. Diese Zeugnisse sind von absoluter Beweiskraft: man darf, wenn die datierten oder datierbaren Inschriften eine längere Unterbrechung zeigen, da nicht von unserem „lückenhaften Materiale" sprechen: das hieße doch dem Zufalle ein gar zu weites Recht einräumen. Nein, das Verhältnis dieser Dokumente im 3. Jahrhundert bezeugt vielmehr eine geschichtliche Tatsache.

Prüfen wir entsprechend unserem bisherigen Verfahren zuerst das Religionsleben der einzelnen Provinzen, um daran die Betrachtung einiger Hauptgottheiten des Reiches anzuschließen. Da fällt es nun auf, daß in Ägypten die Bautätigkeit der Kaiser, eine Lücke zwischen Macrinus und Gordianus III. abgerechnet, sich nur bis Decius erstreckt[5]. Die wirkende Ursache liegt auf der Hand: mit Decius' Fall setzt die furchtbare

Zerstörung des Reiches, das nun lange eines Oberhauptes entbehren mußte, ein. Andere Erscheinungen folgen. Noch in den Jahren 251—253 spenden Gesandte der Blemyer in ihrem und ihres Königs Namen der Isis von Philä; aber von der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts an fehlen alle direkten Belege für die Tempeleinnahmen[6]. Ein weiteres Symptom des Rückganges bilden die Zustände eines an der ägyptisch-nubischen Grenze bestehenden ägyptischen Berufsverbandes, der, ähnlich wie die Kultvereine organisiert, sich die Leute „von der Schiffslast" (οἱ ἀπὸ τοῦ γόμου) nannte, weil seine Mitglieder Transporte von Steinen übernahmen. Diese besaßen ein verkäufliches Priesteramt, dessen erste Erwähnung in das Jahr 209/210 n. Chr. fällt; für das letzte Priestertum steht das Jahr 244 fest[7]. Weiter: es ist eine feststehende, aber in diesem Zusammenhange nun schon doppelt bedeutsame Tatsache, daß nach Decius die uralt heilige Hieroglyphenschrift ihr Ende gefunden hat[8]; so stirbt, während die Philosophen dieser Spätzeit mit ihrem Anhange immer wieder die lautesten Hymnen auf die unendlich tiefsinnigen Ägypter anstimmen, eines der von den Griechen stets mit Ehrfurcht betrachteten Symbole der einheimischen Kultur ab. In diese Zeit fällt auch eine Einbuße, die das äthiopische Talmis, dessen Heidentum noch so lange dauern sollte, erleidet. Den großen Lokalgott der Stadt, den mit Apollon gleichgesetzten Mandulis, hatten die Ägypter, Hellenen und Römer gleich gläubig verehrt; griechische Hymnen feierten ihn u. a. als Helios, als alles beherrschenden Aion; namentlich aber bezeugten ihm römische Soldaten in zahlreichen griechischen Proskynemata ihre Verehrung. Diese beginnen mit dem Jahre 81 n. Chr. und wieder brechen sie 248 ab[9]. Überhaupt aber sah es damals in Talmis böse mit Kult und Religion aus. Der dortige Oberpriester muß etwa um 248/9 die Vertreibung der Schweine, die sich im „heiligen Dorfe" herumtrieben, befehlen und die Beseitigung dieses Unfugs binnen 15 Tagen anordnen[10]. — Dazu treten andere datierte Urkunden ergänzend hinzu. Das letzte uns überlieferte Jahr für den Sarapisdienst in Abukir ist 247, für den in Hermopolis 268, dasselbe gilt auch für Hermes Trismegistos; der Petesuchoskult im Faijum wird 250 zuletzt genannt[11]. Ist auch kaum daran zu denken, daß diese Kulte damals völlig erloschen seien, so beweist doch das Fehlen sorgfältig datierter Inschriften eine Abnahme des Interesses an den Gottesdiensten.

Bekannt ist Afrika als Stätte eines leidenschaftlich religiösen Daseins. Es ist nicht nur die Heimat großer Kirchenväter, der Tummelplatz wilder Sektenkämpfe; auch das Leben des Heidentums fand hier eine fast unerschöpfliche Kraftquelle. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist ja noch jene Inschrift aus den Zeiten des Constantius oder Julian, die uns innerhalb von 72 Personen allein 47 Priester nennt. Vorübergehend scheinen aber auch hier die Kulte des Saturn, der Caelestis, des Mars, der Victoria und Bona valetudo eine Störung erlitten zu haben; denn es fehlen datierte Inschriften nach dem Jahre 261; dagegen erscheint dann wieder der Deus bonus puer (= Azizus) unter Aurelian. Und auch ein gewisses Analogon zum Kult des Mandulis scheint hier vorhanden. In Afrika taucht 211 n. Chr. ein unbekannter Gott Bacax Augustus auf, wird eine zeitlang intensiv verehrt, um dann 283 zu verschwinden[12].

Wenden wir uns Griechenland zu, so sehen wir auch hier einige alte Kulte und Institutionen langsam ausatmen. Im 3. Jahrhundert verschwinden allmählich die Theoren von Thasos nach jahrhundertelangem Bestehen[13]. Die heiligen Stätten von Olympia und Delphi verlieren ihre Bedeutung mehr und mehr. Die späteste kultische Inschrift in Olympia scheint aus dem Jahre 265 zu sein[14], dem Jahre 261 gehört die späteste Siegerinschrift an[15]. Nicht das Christentum und seine Abneigung gegen die Gymnastik hat diesem Wesen ein Ende bereitet; denn noch lange nach dem öffentlichen Siege des neuen Glaubens, noch über 130 Jahre später hat Olympia die alten Feste auf seinem Boden gesehen. Aber das wirkliche Leben fehlte, dafür ist Zeuge der mangelnde Trieb, nach altantikem Brauche der Nachwelt durch Urkunden vom eigenen Dasein Nachricht zu geben. In gleichem Maße geht auch Delphi zurück, dem das freundliche Interesse der Severer kein neues frisches Leben hatte verbürgen können[16]. Die Kaiserinschriften nehmen ab; die Verarmung der Zeit tritt in den kleinen Basen oder Stelen, den plump bearbeiteten oder schon einmal verwendeten Steinen, auf denen jene Inschriften stehen, hervor[17]. In siecher Heiligkeit träumt es seine Tage dahin, aus der Ferne bewundert und mystisch verklärt von den Freunden des Altertums, unter denen wohl einmal einer ganz ohne Ortskenntnis die hochberühmte Stätte und ihre Feste zu schildern sich getraut[18]. Wirkliche delphische Orakel jedoch gibt es nicht mehr; mit vollem Rechte hat man in Porphyrios' Beschäftigung mit den Sprüchen Apollons

eine rein gelehrte, mit dem unmittelbaren Leben nicht mehr verbundene Tätigkeit gesehen[19]. Auch das heilige Drama der Drachentötung, von dem uns ein ziemlich apokrypher Bericht aus dem 3. Jahrhundert vorliegt, hat sich kaum noch in jener Zeit vollzogen[20].

Unerschüttert aber bleibt Athen. Die emsige Pietät der Kaiser hatte die Stadt aus ihrer Verwahrlosung in den Zeiten der Republik emporgehoben; die Reichsuniversität gab Athen einen neuen Nährboden. So konnte es geschehen, daß noch in jener trostlosen Zeit des Römerreichs, im Jahre 269, Herennius Dexippus mit einem Aufgebote attischer Mannschaft die germanischen Plünderer aus dem Lande vertrieb. Die Kulte erhielten sich, namentlich, entsprechend dem Geiste der Zeit, die mystischen; Zeugen dessen sind die Epigramme, die die Mysten der Deo und Kore, die nach alter Sitte ihr Amt auf ihre Nachkommen vererben, feiern[21]. Wie lange sich die alte Religion vollends im Dunkel so bedeutungsloser Stätten wie Megaras[22] und der Insel Paros[23] gehalten hat, werden wir noch sehen. — Eigentümlich wirkt, was wir über Makedonien wissen. Dort wurde das Olympienfest zu Ehren der Kaiser, die unter dem Namen des olympischen Zeus göttliche Huldigungen empfingen, zum ersten Male im Jahre 242 zu Beroia gefeiert; in Edessa gewann erst im 3. Jahrhundert der Kybeledienst Boden. Aber wieder hören die mit dem Jahre 224 beginnenden Zeugnisse mit 265 auf[24].

Den bisher gewonnenen Eindruck bestätigt im allgemeinen auch Rom und Italien. Datierte Inschriften nennen Juppiter Optimus Maximus mit Mars, Nemesis u. a. vom Jahre 246, Juppiter allein 266, im Jahre 265 Juno u. a., Aesculapius 241, Victoria im Gebiete von Alba 244, im Vestinerland finden wir die barbarische Weihung eines Thrakers an den Schutzgott der 2. parthischen Legion vom Jahre 244—249; Halbgriechen widmen 244 u. a. dem Juppiter Dolichenus in Rom eine Gabe, Verehrer des Hercules haben wir im Jahre 257 in Benevent[25]. Und dann begegnet wieder ein ähnlicher Fall wie der des Mandulis und Bacax. Bekanntlich dringt Sabazios in Rom und Italien erst gegen das Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts ein; dann zeigen ihn die Inschriften der *Equites singulares* im Jahre 241 und 250[26] sowie die etwa gleichzeitige Gruft des Vincentius auf der Höhe seines Ansehens[27], freilich schon, wie wir bemerkt, auf diesem Monumente in stark synkretistischer Verquickung, entsprechend der mystischen Betrachtungsweise eines Jam-

blichos[28]. Doch über das Fortleben des Kultes nach der Mitte des Jahrhunderts fehlt es wiederum an zeitlich fixierten Angaben. —Von allergrößter, typischester Bedeutung aber ist das Abbrechen der Arval-Urkunden im Jahre 241. Die Ursache ist bekannt: die Arvalbrüder verloren mit diesem Jahre drei Viertel ihrer bisherigen Sporteln[29]. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wie wir ihn in Ägypten kennen gelernt haben: sobald der Staat resp. der Kaiser seine milde Hand nicht mehr auftun kann oder mag, verliert der Kult seine Kraft und vermag nicht mehr Kunde von sich zu geben. Dieser Verlust ist und bleibt ein sehr wichtiges Symptom für den allmählich sich vorbereitenden Rückgang der antiken Religion, der das Elend der Zeit so besonders übel mitgespielt hat.

Über Sizilien, wo Porphyrios seine Streitschrift gegen das Christentum verfaßte, läßt sich soviel erkennen, daß wenigstens das Christentum hier nur sehr langsam Boden gewann; dies haben uns archäologische Untersuchungen über die Grabstätten gelehrt[30].

In Gallien sind datierte Kultinschriften des 3. Jahrhunderts im allgemeinen nicht besonders häufig; der heidnische Charakter der Provinz steht aber fest[31]. Denn wir haben für das narbonensische Gallien und Aquitanien eine Reihe von Zeugnissen für das Taurobolium; bisher aber überschreitet keines davon das Jahr 263[32]. — Größer ist dagegen die Zahl der zeitlich fixierten Inschriften in Germanien, aber auch hier bildet die Mitte des Jahrhunderts im ganzen und großen die Grenze[33]. — Ähnlich ist das Bild norischer und pannonischer Kulte; dort können wir den Schutzgott von Bedaium und die *Alounae* vom Jahre 209 bis 241 verfolgen[34], hier zeigt uns das Heiligtum der Nemesis von Aquincum mit dem Jahre 259 das Ende dieses Kultes an[35]. Barbarische Eroberung trägt an dieser Stelle wie an anderen die Schuld an dieser Entwicklung.

Wir redeten früher von Kleinasiens und Syriens hochgespanntem religiösen Leben. Soweit uns die Dokumente ein Urteil erlauben, hat man dort versucht, die alten Werte trotz der schweren Zeiten, die auch über diese Lande hereinbrachen, zu erhalten; wir erfahren wenigstens von der Stiftung eines Tempels für den „höchsten Zeus“ im Jahre 282/3, geschehen im syrischen Hinê Batana, von der Weihung einer „heiligen Hütte“ in einer anderen Gegend derselben Provinz aus dem Jahre 282[36]. Aber

das Schicksal des Menkultes zeigt uns auch Asien nicht mehr ganz auf der alten Höhe.

Die Verehrung des ursprünglich phrygischen Men, jenes Mondgottes, der von Karien bis zum Pontos als der Herr des Himmels wie der Unterwelt galt und in Rom auch mit Attis verschmolzen ward, genoß nach der Fülle des uns vorliegenden Materials noch im 3. Jahrhundert weite Verbreitung. Da werden uns auf den Münzen mit seinem Bilde immer wieder die Namen des Elagabal, der Julia Mamäa, des Maximus, Gordianus Pius, Trebonianus Gallus genannt. Aber mit Gallienus hat auch Mens Wesen ein Ende, das sich ein halbes Jahrtausend, zuletzt noch durch die Verbindung mit anderen göttlichen Personen, erhalten hatte. Und dasselbe Entwicklungsbild zeigen die kleinasiatischen Münzen für Dionysos, sowie die samischen für die uralte Landesgottheit Hera[37].

Betrachten wir nun nach dem raschen Rundgange durch die Provinzen des Reiches noch zwei große Hauptkulte. Da ist für die neugewonnene Anschauung entscheidend unsere aus zahlreichen Inschriften hervorgegangene Kunde des Mithrasdienstes. Wir beobachteten schon oben die Erlahmung des Kultes zwischen der Zeit der Gordiani und dem Jahre 283/4[38]. Die Ursache liegt auf der Hand: wieder ist es die Verwüstung und das wirtschaftliche Elend des Reichs, dessen Provinz Dacien, der Hauptsitz des persischen Gottesdienstes, damals unter schwerster Verheerung an den Feind verloren ging[39].

Dieselben Ursachen dürfen wir auch für das Nachlassen der Taurobolien seit dem Jahre 241 feststellen[40]. Die Opfer verursachten bedeutende Kosten, denen man sich lieber entzog, besonders wenn vielleicht, wie dies öfters geschehen zu sein scheint, ein anderer Gott freundnachbarlich die gleiche Leistung übernahm. Erst als der Kampf mit dem Christentum härtere Formen annahm, als ein starker Herrscher aufs neue die Leitung des Reiches und die Fürsorge für die Kulte in festen Händen hielt, fand man sich wieder zu Kybele-Attis zurück.

Vom Synkretismus oder der Theokrasie der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte ist schon mehrfach die Rede gewesen[41]. Das 3. Jahrhundert hat in seinem Verlaufe dieses Wesen noch immer weiter und stärker entwickelt. Es ist zwar Übertreibung eines geistreichen Gelehrten, das Heidentum des 3. Jahrhunderts in einem Gotte immer zugleich mehrere ver-

ehren zu lassen[42], denn dagegen spricht, wie wir gesehen, so mancher Lokalkult, mag es ein uralter wie der des Asklepios[43] oder auch ein junger wie der des Bacax sein. Aber soviel ist doch richtig, daß das eigentlich klassische Zeitalter des Synkretismus das 3. Jahrhundert mit seinen orientalischen Kulten gewesen ist. Isis „mit den unzähligen Gestalten und Namen", wie sie Apuleius und ähnlich die Inschriften nennen[44], die „große Mutter" und die syrischen Baalim gliedern sich die anderen Kulte an und suchen immer weiter vorzudringen. In dieser Ausrüstung der Theokrasie legen sich viele Gottheiten den Namen *pantheus* bei, der sich dann charakteristischer Weise wieder als neue göttliche Persönlichkeit ausscheidet[45]. Nichts aber belehrt uns vielleicht handgreiflicher über diese Massierung religiöser Vorstellungen als jene merkwürdige florentinische Statue des mithrischen Aion, des löwenköpfigen Gottes der Ewigkeit, mit der überladenen Häufung seiner Attribute, diesem Arsenal von Wirkungen und Kräften[46].

Diese Entwicklung mußte nun, wie richtig erkannt worden ist, notwendig vom Pantheismus zum Mono- oder Henotheismus führen und so das Christentum aufs nachdrücklichste unterstützen[47]. Jüdische Propaganda hatte in ihren Trugschriften, in Sängen des Orpheus und der Sibylle, ja in einem angeblichen Zitate aus Sophokles, vielleicht nicht ohne Anlehnung an Xenophanes' monotheistisches Bekenntnis[48] immer wieder auf den einzigen weltbeherrschenden Gott, der Zeus, Hades, Dionysos, alles sei, hingewiesen[49]. In einem Zeitalter, das im Wuste der Zauberpapyri auch hebräische Namen auftauchen ließ, war es kein Wunder, wenn nun auch die heidnische Mission sich solche Verse zunutze machte, und ihre Götter auf gleiche Weise pries. Da klingt es denn überall, bald: „einer ist Bait, einer Athor, beider ist eine Kraft, einer ist Akori — o du teurer Vater des Alls, teurer dreigestaltiger Gott"[50]; bald: „einer ist Zeus Sarapis und Helios Hermanubis"[51]; „ein Gott in den Himmeln ist, der große Men Uranios"[52]; „einer ist Gott: Zeus-Mitras-Helios, der unbesiegbare Weltherrscher"[53]. Solche Verse nimmt der Neuplatonismus auf[54] wie auch das Christentum, das, in den gleichen Ton einstimmend, auch seinen Streitruf erschallen läßt[55].

Es war nur die letzte Folge sovieler Einzelbekenntnisse des Synkretismus, wenn Aurelian jetzt in einem Gotte, dem Helios, alle anderen göttlichen Erscheinungen sich auflösen

ließ[56]. Und auch die letzte Folge einer anderen Entwicklung. Denn die fast göttliche Verehrung, die schon ein Poseidonios der Sonne als „der Seele und dem Walten der Welt“[57] gewidmet hatte, ward von den späteren Philosophen, namentlich den Neuplatonikern, fortgesetzt, und so erhielt durch diese „transzendente Heliolatrie“ der religiöse Glaube neue Unterstützung, der Bund zwischen Philosophie und Volksglaube ward dadurch immer fester und vermochte dem Christentum hartnäckigsten Widerstand zu leisten. Dazu kam die Verbindung des Sonnenkultes mit der sogenannten Wissenschaft der Chaldäer, deren astronomische Spekulation der Sonne eine alles beherrschende Stellung gegeben hatte, dazu die gleiche Stellung des Helios in der Magie und auch im Gnostizismus[58]. Und doch darf, trotz der Begeisterung, die die weltliche und geistliche Literatur, hier ein Hermes Trismegistos[59], dort ein Heliodoros, die die Philosophen wie Jamblichos, mit seinem Nachtreter Julian, wie Themistios entwickeln, nicht geleugnet werden, daß die neue Reichsgottheit wiederum wesentlich aus dem Synkretismus, aus ihrer Verbindung mit Mithras, ihre Kraft gewonnen hat.

Aber selbst diese neue religiöse Einheit, selbst der solare Pantheismus Aurelians verdrängte nicht die alten Kulte, noch die lokalen Gottesdienste; ein solches Nachgeben lag nicht im Wesen der konservativen heidnischen Religion. Gerade Aurelian hat in der großen Not des Reiches die sibyllinischen Bücher befragen lassen[60]. Und bald nach ihm ist den alten Kulten neben den großen Gottesdiensten des Orients noch besonders nachdrückliche Hilfe zuteil geworden.

Die zweite religiöse Neuerung Aurelians betraf den Kaiserkult. Commodus hatte sich als Romanus Hercules verehren lassen; die Kaiser nahmen im 3. Jahrhundert den Beinamen der orientalischen Gestirngötter „Invictus“ an[61]; Aurelian ließ sich nun dominus et deus[62] nennen. Auch dabei ist es nicht geblieben; Diocletian und Maximian haben als Jovius und Herculius ihr Kaisertum mit den Nationalgottheiten noch in besonders nahe Beziehung zu setzen gewußt.

Denn diese beiden Herrscher, zusammen mit Maximin, sind in der Tat nicht nur sehr methodische Verfolger gewesen — bereiteten sie doch ihr Werk durch die Bekämpfung der Manichäer vor —, sondern sie haben auch, später gefolgt noch von Maxentius, der alten Religion wirklich neue Kraft verliehen. Furchtbar

war Decius' Wirken gewesen, aber es dauerte nur kurz; die Christen erkannten in des Kaisers Ausgange ein Gottesgericht. Aber Diocletians, Maximins und Maximians Verfolgung gilt mit Recht als die heftigste und zwar nicht nur, weil sie die längste war, sondern weil sie auch eine Restauration des heidnischen Kultus bezweckte und durchführte. Eusebios erzählt uns, Maximinus Daza habe neue Tempel erbauen, alte restaurieren lassen, namentlich aber die besten Beamten zu Priestern gemacht[63]. Aber sein Zeugnis wird noch durch manche andere Berichte erweitert.

Der Stoß der Verfolger war in der Tat eine geschichtliche Notwendigkeit. Wir haben den Rückgang der heidnischen Kulte sich vollziehen sehen, dem selbst Aurelians Vorgehen nicht die notwendige Hilfe brachte. Diese Zeit haben die Christen wohl zu benutzen verstanden. Dachte noch Origenes sehr nüchtern über die Fortschritte des neuen Glaubens[64], so hatte sich jetzt die Lage gewaltig verändert. Schon fühlten sich die heidnischen Massen, deren volle Religionsübung durch das soziale Elend von vier Jahrzehnten verkümmert worden war, in ihrem Besitzstande schwer bedroht: aus einer Petition des lykischen und pamphylischen Volkes vom Jahre 312/13 können wir den Haß der Heiden auch für jene Zeit erschließen[65]. Und im Bunde mit dem gläubigen Volke stand wiederum die Zunft der Gelehrten; gerade in jener Zeit schürte die Streitschrift eines Hierokles die Erbitterung gegen das Christentum. Die Verfolgung sah schon einem Religionskriege ähnlich. Wie vor einem Feldzuge ließ sich das Kaisertum durch die Götter selbst zum Religionskampfe ermächtigen; zweimal befragten die Herrscher das Orakel von Didyma, zweimal bestätigte dieses ihnen die Gerechtigkeit ihrer Handlungsweise; Apollon erklärte sogar, er könne, solange er durch die Christen verhindert werde, nur falsche Sprüche erteilen[66]. Eine neue Sonne schien der heidnischen Religion aufzugehen; den nationalen Kulten wie den fremden erwiesen die Herrscher die gleiche liebevolle Pflege. Diocletian, der, wie bemerkt, sich Jovius nennen ließ, Maximian, der dementsprechend den Beinamen Herculius annahm, vollzogen Weihen an den Vater Tiberinus[67] und an Aquileias den Römern seit dem Jahre 238 bekannter gewordenen Nothelfer Belenus[68]; in Ilion ward der Athena das Zeusbild auf kaiserlichen Befehl gewidmet[69]; Maxentius betont seinen Glauben an Hercules, Juppiter und Mars[70]. Während eben dieser Herrscher den Kult des *Sol invictus* ablehnte, fanden die orientalischen Götterdienste die Fürsorge

der anderen Machthaber. Mit Diocletian setzen nun in der Stadt Rom selbst Taurobol und Kriobol ein; das Jahr 295 bezeichnet diese neue Ära[71]. Ein ähnliches gilt für den Mithrasdienst, der nun erst, seines bisherigen Wesens entkleidet, zum kaiserlichen Bekenntnis wird; Diocletian, Galerius, Maximian, Constantius weihen zwischen 293 und 305 dem persischen Gotte, „dem Schützer ihres Reiches", in Carnuntum einen Tempel[72].

Der Vorgang der Herrscher übte allem Anscheine nach tiefe Wirkung. Man darf zwar nicht allzuviel darauf geben, daß in Mainz alle Götter, Juppiter Optimus Maximus, Juno, Minerva für das Heil „unserer Herrscher" angerufen werden[73], daß in Afrika am 20. November des Jahres 303 der ordo municipii zur Feier der Vicennalien des Diocletian, Constans und Maximian Siegesgöttinnen meißeln und einen Bogen bauen läßt[74], daß man im norischen Bedaium nach 311 der Victoria Augusta einen Tempel für das Wohl des Maximin, Constantin, Licinius widmet[75]; denn solche Ehren finden auch manche andere Kaiser. Aber es regt sich auch sonst kräftig auf der ganzen heidnischen Front. Die alten Kulte von Lavinium scheinen sich unter kaiserlichem Schutze auf sich selbst besonnen zu haben[76], in Rom wird unter Diocletian und Maximian die Statue des Vortumnus wiederhergestellt, und in gleich nationalem Sinne stellte noch später Maxentius, derselbe Herrscher, der an der Sacra via den noch erhaltenen Tempel für seinen jung verstorbenen Sohn Romulus weihte, an altehrwürdiger Stätte des Forums eine Gruppe des Mars mit Romulus und Remus auf [77]. — Im numidischen Calama siedelte Junius Rusticianus eine Fortuna victrix mit Victorien an, die er „aus öder Gegend"[78] hierher verpflanzte, und in Epidauros sehen wir vom Jahre 297 bis 308 auf einmal eine Fülle von Kulten vor uns: da wird noch die uralte Auxesia, da Asklepios, Deo, Paieon, Zeus, Helios, Apollon Pythios, Hekatebeletes, Maleatas verehrt[79]. — In demselben Maße erheben sich die orientalischen Gottesdienste. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts hören wir in Lavinium von einem Oberpriester des Sol[80], im Jahre 289 von der Ernennung eines Kybelepriesters in Baiä[81], Kybele verehrt ein vielseitiger epidaurischer Priester im Jahre 297[82]; 311 wird ein Mithräum in Klagenfurt gebaut[83], 313 haben wir in Rom einen Priester des Mithras, der zugleich Hierophant des Liber und der Hecatae ist[84], aus den Jahren 305—311 stammt eine Urkunde über die uns wohlbekannte Priesterschaft von Panamara[85], und ein merkwürdiges Denkmal des Synkretismus

steht uns in einer phrygischen Inschrift des Jahres 314 gegenüber[86].

Von besonderem Interesse ist das religiöse Walten Diocletians im römischen Heere, das ja noch bis in spätere Zeiten in seinem Grundstocke heidnisch geblieben ist[87]. Die von dem Kaiser vorgenommene Heeresreform zersprengt die Legionslager und führt an ihre Stelle neue, mannigfach gemischte Truppenkörper ein. Jetzt tritt der *Genius castrorum* vor den Juppiter Optimus Maximus, daneben erhält sich der *Genius legionis*, der *Genius cohortium praetoriarum*, *vigilum* und vor allen, vielleicht als Gott der Feldzeichen, der Genius des römischen Volkes. Ungebrochen bleibt natürlich die Stellung des Mars, dem im Jahre 295 ein Heiligtum wiederhergestellt wird[88].

Der Erfolg dieses positiven Vorgehens der heidnischen Kaiser war also beträchtlich; das Heidentum, dem die Barbarenkriege so schwere Einbuße gebracht hatten, dessen Tempel zu veröden begannen, dem der christliche Feind einen so weiten Vorsprung abgewonnen, empfing durch die neue kriegsgewaltige Regierung nachdrücklichste Hebung. Um so geringer war freilich der Gewinn, den die Christenverfolgung bringen sollte. Die heidnische Regierung verwendete in ihrer Erbitterung ganz besondere Mittel, um den Abfall der Christen von ihrer Religion, der vorübergehend erheblich genug gewesen sein mag[89], zu erzwingen; ließ doch Maximinus, der in seinem Reichsteile noch ganz spät die Verfolgung fortsetzte, erdichtete Pilatusakten in den Schulen verbreiten[90]. Hatte ferner Valerian, um die Christen führerlos zu machen, die Kleriker hinrichten lassen, so ließ Diocletian diese jetzt ins Gefängnis werfen und danach auf jede Weise zum Opfern zwingen[91]; der Kaiser rechnete darauf, daß die Gemeinden dem Vorgange ihrer Häupter sich anschließen würden. Aber Menge und Nachdruck der einzelnen heidnischen Maßnahmen erzielten keine dauernde Wirkung. —

So standen sich die Feinde gegenüber, beide an Kraft einander fast ebenbürtig. Das Christentum war gestärkt durch seine Fortschritte während der langen Zeit der Meisterlosigkeit und des allgemeinen materiellen Elends im Reiche; es sah sich geleitet von erlauchten Führern. Aber auch das heidnische Heer fühlte sich in festen Händen; die Philosophie hatte, wie schon mehrfach bemerkt, einen Bund mit der Volksreligion geschlossen; sie lenkte die heidnischen Streiter im Angriff wie in der Abwehr.

2. Die Philosophie.

Mit vollem Recht hat man gesagt, das 2. Jahrhundert n. Chr. — von ihm haben wir hier auszugehen — bilde die wichtigste Epoche in der Geschichte griechischen Geisteslebens und griechischer Philosophie der nachklassischen Zeit[1]. Die heftigsten philosophischen Kämpfe durchwogen die ganze Epoche. Ein Plutarch bekämpft die Stoa aufs nachdrücklichste, zugleich aber auch die Epikureer, gegen Platon wendet sich der Sophist Aristeides in langer Widerlegung, die uns heute so ganz verspätet erscheinen will und doch sicher ihre aktuellste Bedeutung gehabt hat; Sextus Empiricus befehdet als Skeptiker, freilich mit recht stumpf gewordenen Waffen, alle dogmatische Philosophie; Alexandros von Aphrodisias, den man noch dieser Epoche zurechnen muß, greift die stoische Schicksalslehre an, gegen den Orakelglauben steht der Kyniker Oinomaos, gegen die Christen Celsus. Die ganze Erbitterung der philosophischen Kämpfe veranschaulichen uns Lukians Satiren[2], die uns trotz mancher komischen Übertreibung zeigen, welch allgemeines, bis tief ins Volk dringendes Interesse diese Auseinandersetzungen beanspruchten.

Das Ergebnis des großen Kampfes pflegt man einfach genug als den Sieg der Mystik über das Rationale zu bezeichnen, und das Aufkommen des Neuplatonismus ist ja allerdings das greifbare Resultat des Ringens der Geister gewesen. Aber die Einzelheiten des Vorgangs, der zu diesem Ergebnisse geführt hat, seine Entwicklungsgeschichte erheischen hier doch noch einige Bemerkungen.

Wir sehen nun soviel: eine Anzahl von Schulen bleibt dem Namen nach bestehen und leistet hie und da noch einiges, andere aber gehen fast völlig zugrunde, ohne daß wir die letzten Ursachen zu kennen scheinen. Ohne Unterbrechung erklärte man im Peripatos den Aristoteles; unter mannigfachen Veränderungen setzt sich dieses Studium bis ins Mittelalter fort. So ist es im Grunde nur noch Philologie, selbst bei einem Alexandros von Aphrodisias, der es nicht viel anders treibt, als jene Erklärer des Chrysippos, die einem Epiktet so anstößig sind[3]. Der Kynismos ferner stirbt noch lange nicht aus; sein unschwer anzueignendes Wesen aber, seine demokratische Eigenart hat nicht mehr viel in einer Welt zu bedeuten, die, voll von abgeschlossenen Konventikeln, in Geheimlehren ihr Heil sucht. Das Epikureertum

zeigt noch einige Vertreter, genießt ja auch die Gnade einer Kaiserin[4], aber Bemerkenswertes wird nicht geleistet. Der Skeptizismus versiegt mit Sextus, dessen Methode zwar Anklang gefunden haben mag[5], der aber ganz ohne wirkliche Nachfolger geblieben ist. Das Neupythagoreertum, das siegreich durch die Jahrhunderte geschritten war, das eine Flut von Schriften voll anmaßlich plappernden Halbunsinns über eine urteilslos aufhorchende Welt ausgegossen hatte und sogar einen Propheten in dem eitlen und leeren Sophisten und Magier Apollonios von Tyana gefunden[6], war als eigentliche Schule nicht mehr vorhanden[7], so groß das Erbe blieb, das es hinterlassen hatte. Und nun die Stoa! Welch wunderbarer Vorgang, daß nach einem Marcus Aurelius, in dessen Person die Sekte die Kaiserkrönung zu empfangen scheint, das Feld sich sobald leer von tüchtigen Kämpfern erweist[8]. Liegt es daran, daß gerade der Stoa in dieser Epoche so viele Gegner erwuchsen, daß die Epikureer, Skeptiker, Platoniker, Peripatetiker, Kyniker gerade sie befehdeten? Gewiß, diese allseitige Polemik kann nicht nur, sondern muß auch ihr Teil zum Niedergange der Schule beigetragen haben; aber allein daraus läßt sich die Lösung dieser fast zur Doktorfrage gewordenen Aporie nicht gewinnen. In der Hauptsache hat die Stoa vielmehr durch die Aufsaugung ihrer Lehren durch andere Systeme ihr Ende gefunden. Platoniker wie Plutarch und Maximus entlehnen ihr trotz mancher Polemik vieles, und vor allen Dingen hat ihr der sogenannte Neuplatonismus durch die Übernahme stoischer Anschauungen das Wasser abgegraben, von den Christen, die ja so oft auf stoischem Boden stehen, noch gar nicht zu reden. Dazu kam, daß Poseidonios, der für das ganze 1. und 2. Jahrhundert so maßgebend bleibt, durch seine Neuschöpfung der Stoa, ihre synkretistische Erfüllung mit platonisch-aristotelischen Gedanken, mit mystischer Theologie eine neue strahlende Weltanschauung begründet hatte, die mit der alten Lehre oft nur sehr lose verbunden schien[9]. Noch bleibt ja das eigentliche Arbeitsgebiet der Sekte das Fertigwerden mit dem praktischen Leben, mit den Kämpfen des Alltags, und wer wollte verkennen, welchen Segen Epiktet seiner Mitwelt gebracht, welche Bedeutung ein Dion innerhalb seiner Zeit und noch später gehabt! Aber immer mehr verlangt der Mensch jener Epoche nicht nach einem Frieden, der durch tägliche harte Auseinandersetzungen des sittlichen Imperativs mit dem unruhigen Dasein des eigenen Ichs ge-

wonnen wird; er ersehnt nicht mehr Seelenruhe, abgeklärte Gelassenheit, sondern Seligkeit. Er will sich von der Gottheit überglänzt und durchflutet fühlen. So findet der Mysterienkult ein Analogon in der Philosophie, oder, besser gesagt: die Philosophie erfüllt sich mit dem die Religion beherrschenden Mysterienglauben. Da bleibt denn ein Marcus Aurelius mit seinem hochgesteigerten Individualismus allein und einsam; wer Schulter an Schulter mit sovielen Mühseligen und Beladenen ungesäumte Hilfe bei der Gottheit suchte, dem bot die alte Stoa mit ihren ernsten sittlichen Geboten, dem hohen täglichen Arbeitsmaß keine Befriedigung mehr. So wirkt der philosophische Kaiser in der Geschlossenheit seiner Ethik schon fast wie ein Anachronismus.

Denn beinahe alle Philosophen dieser Jahrhunderte sind Synkretisten. Seneca, der ja so oft auf Poseidonios' Schultern steht, bringt es fertig, seinem Lucilius Sprüche des stoischen Erbfeindes, Epikurs, einzuschärfen[10]; die Neupythagoreer, die sich als Hüter altheiliger Schätze aufspielen, plündern ruhig die Habe der Stoa[11] wie anderer Schulen[12], und in bedenklichster Unbefangenheit vereinigt ein Plutarch die stoische Mantik und Logoslehre mit der akademischen Skepsis, mit platonisch-aristotelischer Psychologie und peripatetischem Menschenstudium. Dazu wirkt dann noch auf den Alternden jene Mystik des Poseidonios, der selbst schon Synkretist war, immer stärker ein und stört den erfreulichen Eindruck, den sonst dieser Vollmensch auf uns macht, aufs nachhaltigste. — Dasselbe Bild zeigen auch die kleineren Geister. Maximus von Tyrus schreibt ganz ähnlich wie Plutarch Diatriben[13] über Sokrates' Daimonion[14], über sein Schweigen vor Gericht[15], über den Unterschied des Schmeichlers vom Freunde[16]; heute ist er als Ethiker platonisch-peripatetisch angehaucht, morgen stoisch; sein Gottesbegriff harmoniert mit Plutarch, doch nicht ohne neupythagoreische Anklänge[17]. Seinem Stande und seiner Neigung nach Sophist, gefällt er sich darin, bald diese, bald jene Seite derselben Frage zu vertreten, und so bliebe er ein philosophischer Equilibrist, wenn er nicht im Grunde doch noch am stärksten vom platonisierenden Denken und Schwärmen angezogen würde. — Weit farbloser erscheint Albinus, der einen Abriß der platonischen Lehre geben will und doch unaufhörlich diese mit der aristotelischen verquickt, d. h. ein neuer Fortsetzer derselben unheilvollen Harmonistik wird, die einst Antiochos von Askalon auf-

gebracht hatte; natürlich unterläßt auch er nicht, seinen Ausführungen stoische Gedanken und Begriffe einzusprengen.

In diesem Zusammenhange möge es erlaubt sein, noch etwas weiter zurückzugreifen und auch noch einen Blick auf Philon zu werfen, weil er, obwohl manche Menschenalter vor der hier behandelten Epoche lebend, doch in Wesen und Weltanschauung so vielfach mit ihr verknüpft ist und namentlich auch mit Plotin in einem Zusammenhange steht, der schon öfters aufgefallen ist, ohne jedoch eine wirklich genügende Erklärung zu finden[18]. Philon, dessen zahlreiche Schriften uns ein einigermaßen gesichertes Urteil über ihn erlauben, ist schon vermöge seines Schulbetriebs, der ihn veranlaßte, ganz verschiedene überkommene Lehren weiterzugeben, einer der vielseitigsten Synkretisten der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte[19]. Zunächst ist er Jude, der aus der Schrift schöpft und jedes ethische wie menschliche Ideal in ihr und nur in ihr findet. Diese nationale Religion spiritualisiert er mit Hilfe der griechischen Mystik, rationalisiert er durch griechische Allegorese. Er ist Stoiker, wenn er Physikalisches behandelt, den kosmologischen Gottesbeweis führt, wenn er die Vorsehungslehre vertritt, die Freiheit des Weisen beweist, die Vernunft der Tiere leugnet; mit den Peripatetikern bestreitet er die Vergänglichkeit des Weltalls, mit Platon preist er unaufhörlich die νοητά vor den αἰσθητά, mit ihm redet er vom Demiurgen[20], und der *Timaios* überhaupt, vielleicht mit Poseidonios' Kommentar gelesen, ist ihm wie der ganzen Zeit geläufig[21]. Den Einfluß der Neupythagoreer nehmen wir in der Askese[22], der mystischen Schätzung der Zahlen, in der Lehre von den Elementen, im Preise der Monas wahr, skeptisches Denken endlich betätigt er, wenn er eigentlich jedes Schulsystem der Griechen verwirft und sogar über Platon, dem er soviel dankt, zur Tagesordnung übergeht[23]. Aber ebensowenig scheint Philon in seiner Mystik, die, so oft mit dem Aufrufe an die eigene Seele einsetzend, den Leser zu ätherumflossenen Höhen emporzuheben sucht[24], eigene Wege zu wandeln, denn auch hier hat man, wahrscheinlich nicht mit Unrecht, den Einfluß des großen Poseidonios erkennen wollen[25]. Und wieviel Wasser gießt er doch auch oft in den Wein seiner Mystik! Unter einem geheimnisvollen Wesen, unter allerhand mystischem Geraune zieht er uns in seine Krypte hinab und flüstert uns hier, von heiligen Schauern durchbebt, nicht selten die allergewöhnlichsten Sätze der Popularphilosophie zu. Endlich verschmäht

es auch der jüdische Hellenist keineswegs, weite Exkursionen auf das Land der schulmäßigen Rhetorik[26] zu unternehmen und sich nach altbewährtem Schema in breiten rednerischen Ausmalungen[27] zu ergehen. So steht eine wahre Proteusgestalt vor uns.

Es ist soeben wieder der Name des Poseidonios gefallen, dem man heute so umfangreiches Gedankengut aus den philosophischen Schriftstellern der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte hat zuweisen können: Seneca, Plutarch, Manilius, Maximus, Philon haben, z. T. recht erheblich, dazu beigesteuert. Poseidonios' Begeisterung für Platon, dessen *Timaios* er vorbildlich für die Nachwelt kommentierte[28], seine Anlehnung an peripatetisches Denken, seine Mantik und sein den auserwählten Menschen zu Gott erhebender Mystizismus, seine Vorliebe für Pythagoras, sein Preis der Sonne[29], der ihn, wie man richtig bemerkt hat, zum theoretischen Begründer des Sonnenkultus im 3. Jahrhundert gemacht hat[30] — dieses Bild von ihm tritt uns aus den genannten Schriftstellern entgegen[31]. So ist denn auch die stetige Betonung des alleinigen Wertes der νοητά vor den αἰσθητά, die uns bei den zum Platonismus neigenden Philosophen, bei Maximus, Plutarch[32], Albinus und auch Philon entgegentritt, dem Poseidonios zuzuschreiben. Weit wichtiger aber bleibt, daß jene folgenschwere Verbindung des Platonismus und des stoischen Denkens, der dualistischen und monistischen Weltanschauung, der man so oft in dieser Zeit begegnet, nur auf Poseidonios zurückgehen kann. Aber der kosmologische Gottesbeweis, der stets mit Nachdruck gerade auf diesen Denker zurückgeführt wird[33], und die Anschauung von einem transzendenten Gotte wie von einem intelligiblen All jenseits dieser Erscheinungswelt sind und bleiben miteinander unvereinbar, und das Kompromiß, das wir bei Philon, vielleicht eben nach Poseidonios, versucht sehen, ist eine gedankliche Unmöglichkeit[34].

Das Komplement zu Philon bildet der viel spätere Numenios. Ist jener ein durch und durch hellenisierter Jude, so zeigt nun Numenios starke orientalische Züge; wie Philon trotz allen Widerspruchs gegen die Griechen die hellenische Philosophie doch innerlich hochschätzt, so erkennt Numenios das Judentum voll an. Das ist zwar nicht völlig neu; finden wir doch in einer wohl dem poseidonischen Gedankenkreise entstammenden rhetorischen Schrift aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr.

ein Zitat aus der Genesis[35], und der Neupythagoreer Nikomachos hatte gar von Engeln und Erzengeln geredet[36]. Aber Numenios scheint doch noch weiter gegangen zu sein und einen so nachhaltigen Eindruck von den Schriften der alexandrinischen Juden erhalten zu haben, daß er nicht nur von Moses — er nennt ihn Musaïos — und seinem machtvollen Gebete weiß[37], sondern sogar, Philon fast noch überbietend, Platon als einen attizisierenden Moses bezeichnet[38]. Vollends entwickeln sich die Göttergestalten[39] des platonischen *Timaios* unter Numenios' Händen allmählich zu Gebilden von geradezu gnostisch-phantastischem Wesen. Noch wird zwar auf gut platonisch der erkennbare Demiurg der Welt von dem unbekannten, an sich seienden Gott geschieden, und auch der dritte, aus Gott und der Materie stammende Gott, die Welt, ist noch platonisch[40]. Aber wenn nun hier von Vater und Mutter der Welt die Rede ist[41], wenn dann erklärt wird, der gute Demiurg, der Nachahmer des Guten an sich, müsse den Blick auf die Materie richten, um von ihr, die eine Zweiheit sei und die er seinerseits einige, gespalten zu werden[42], so sehen wir die okzidentalische Spekulation in die dunklen Fluten des Orientalismus, wie er in so manchem gnostischen System sich zeigt, tauchen. Erhalten weiter die drei von Numenios aufgestellten Götter den Namen Großvater, Enkel, Nachkomme[43], so wird diese Phantastik durch die Verbindung jener Gestalten mit den philosophischen Begriffen der νοητά und αἰσθητά keineswegs erträglicher[44]. Gewiß, Numenios verfährt im besten Glauben an die Wissenschaftlichkeit seines ganzen Vorgehens. Er zitiert Platon unaufhörlich, bezeichnenderweise auch eine immer wieder von gedankenlosen Exzerptenlesern angeführte Stelle des *Timaios*[45]; mehrfach nennt er den von jener Zeit so oft genannten Heraklit[46], und die höchste Autorität behauptet bei ihm natürlich Pythagoras. Aber eben damit richtet er sich selbst; er beschwor damit nur ein altes, auf einem Schatze von Truggold hockendes Philosophengespenst[47]. So ist Numenios, jener Mystiker, dem die eleusinischen Gottheiten mit Vorwürfen über die Popularisierung ihres Geheimkultes im Traume erschienen waren[48], ein unerfreulicher Synkretist, gleich fern von griechischer Geistesklarheit wie von der echten frommen Inbrunst des Orients.

Der Mystizismus aber brauchte nicht in die Zeit des Pythagoras zurückzugehen, um in einem Menschen die Offenbarung der Gottheit zu finden. Noch war die Erinnerung an jenen Heiligen,

dessen Wunder älteste Legenden hatten wiederaufleben lassen, an Apollonios von Tyana, sehr kräftig, an diesen Propheten, der selbst eine phantastische Biographie des Pythagoras geschrieben und Bücher über Opfer und Zaubermittel hinterlassen hatte. Im Auftrage der Kaiserin Julia Domna gestaltete der Sophist Philostratos aus den Nachrichten über jenen Weisen seine lange und ermüdende Biographie des Apollonios, die uns wie in einem Spiegel das Idealbild des wahren Philosophen jener Zeit zeigen soll und wirklich zeigt.

Ungeschickter aber konnte Philostratos uns kaum die Tendenz seines Werkes verraten, als er es in seinen einleitenden Worten getan hat[49]. Denn welche Torheit liegt doch darin, die Kunde von Pythagoras durch die preisende Lebensbeschreibung gerade eines Pythagoreers, noch dazu eines Biographen des alten Weisen, verdrängen zu wollen[50]. Tendenz beherrscht überhaupt dieses ganze Heiligenleben; der Sophist und Magier soll um jeden Preis als ein hoher Theosoph erscheinen, seine Gegner, namentlich der Stoiker Euphrates, werden heftig bekämpft, die schwächliche Haltung des Wundermannes vor Domitian erscheint[51] im Lichte höchsten Männerstolzes vor Königsthronen. Diesem Asketen ist auf Erden und im Himmel, in den er ja auch zuletzt unter Sang und Klang eingeht, nichts unbekannt; er forscht nicht, er weiß alles, sieht in die Tiefe jedes Menschenherzens, bessert alle, die ihm begegnen, Fürsten, Untertanen, ganze Gemeinwesen, heilt Krankheiten, treibt die in jener Zeit allerseits gefürchteten Dämonen[52] aus, erweckt Tote, kennt alle Sprachen, ist selbst in der ganzen Welt bekannt und unterwirft sich außer den Göttern, deren Tempel er gleich Pythagoras überall lange besucht, allein den weisen Indern, die er hoch über die sonst von der Zeit verehrten Ägypter stellt. Ein philosophisches System im eigentlichen Sinne vertritt er trotz seines Pythagoreismus nicht; alles ist bei ihm Frömmigkeit, Gebet, Opfer, Lebensweise — und noch mehr Selbstgefälligkeit, die sich in langen Reden äußert. Denn diese nehmen bei Philostrat einen immer weiter wachsenden Raum ein und erschöpfen des Lesers Geduld tief durch den „geistigen Hochmut", wie man es richtig bezeichnet hat[53], dieser ganz und gar nicht geistreichen Offenbarungen.

Gewirkt hat das Buch außerordentlich; ohne dieses sovielen Interessen der Zeit dienende Lebensbild eines pythagoreischen Missionars hätte der spätere Christenfeind Hierokles nicht

Apollonios als das überlegene Gegenbild zu Jesus Christus aufgestellt, eine Tendenz, die, wie ja nun wohl endlich feststeht, Philostratos und seiner Auftraggeberin noch gänzlich fern lag[54]. Gleichwohl hat Philostratos dem Ruhme des Pythagoras durch sein Buch keinen Abbruch getan. Denn auch der Neuplatonismus erkannte es bald als eine seiner wichtigsten Aufgaben, das Leben des großen Philosophen, der immer mehr zum Propheten des Mystizismus geworden war, auf seine Weise wissenschaftlich zu behandeln.

Wie uns Pausanias so manches über Glauben und Aberglauben im 2. Jahrhundert lehrt, so ist uns Philostratos ein wichtiger Zeuge für das religiöse Leben im Beginne des dritten. Noch führen auch bei ihm die mythischen Gestalten urhellenischer Vorwelt ihr Dasein weiter; mit sichtbarer Freude schreibt der Verfasser des „Heroikos", der die Leibhaftigkeit jener alten Helden mit begeisterten Worten preist, auch in seinem Leben des Apollonios von der Begegnung des Propheten von Tyana mit Achilleus und berichtet ausführlich von den homerischen Doktorfragen, die jener dem Heros vorgelegt[55]. — Es ist viel Anempfundenes bei Philostratos zu finden, aber mit seiner mystischen Stimmung ist es ihm durchaus ernst.

Im 2. Jahrhundert schließen trotz Aristeides' heftiger Polemik gegen Platon Sophistik und Platonismus ihren merkwürdigen Bund. Apuleius, Maximus von Tyrus und der eine vielseitige sophistische Bildung anstrebende Christ Athenagoras platonisieren, wie es später noch Kaiser Julian getan. Aber dieser wohl durch Poseidonios' Nachwirkung geschaffene Platonismus des 2. Jahrhunderts blieb, oft nur gestützt auf einen engen Kanon platonischer Schriften, seinem ganzen Wesen nach unselbständig, kraftlos, flau. Es kam der Mann, dem Platon nicht mehr ein Stechbuch, ein Brevier war, sondern zur lebendigen, tiefinneren Erfahrung geworden, es kam in der Reife der Zeit der Denker Plotin.

Plotinos.

Von Plotinos kann hier selbstverständlich nur im Hinblick auf das im vorliegenden Werke behandelte Thema die Rede sein; es gilt nicht, sein ganzes System zu erörtern, sondern nur die Teile seiner großen Gedankenschöpfung zu beleuchten, die mit dem religiösen Leben der Zeit in unmittelbarer wie in mittelbarer Beziehung stehen. Ganz leicht ist freilich eine solche

Scheidung nicht, denn gerade bei Plotin zeigt sich ein Ideenbau von großer Einheitlichkeit, von dem man kaum einen selbständigen Teil abzuheben vermöchte. Gleichwohl läßt sich hier doch von einigen Kapiteln, z. B. den Kategorien oder Teilen der Anthropologie, absehen[1].

Plotinos hat glücklicherweise wieder ein volles System geschaffen. Nach den tastenden Versuchen seiner vielfach pythagorisierenden Vorgänger, nach diesem oft entsetzlichen, widerspruchsvollen Synkretismus, der sich, gerade weil er so unwissenschaftlich war, so überlegen geberdete, haben wir hier ein einheitlich abgestimmtes Denken. Es gilt einen ganzen großen Menschen, der nur Philosoph, nur Forscher sein will. So ist er wie alle Größe ganz inkommensurabel.

Wir sind nun in der glücklichen Lage, Plotins Leben und menschliches Wesen in der Schilderung eines Biographen von ausgezeichneter wissenschaftlicher Bildung, des Porphyrios[2], zu besitzen, den wir, wie wir noch sehen werden, als Philologen weit höher denn als Philosophen zu schätzen haben. So ist es uns möglich, von dem Menschen Plotin ein Bild zu gewinnen, das auch seine Schriften in einigen Zügen wiedererkennen lassen. Die Persönlichkeit des Philosophen steht vor uns in ihrem ganzen großen menschlichen Reiz, in ihrer vollen Eindrucksfähigkeit auf alle, die mit dem Denker in Beziehung treten, in ihrer Begabung mit eigenartigen Kräften. — Alles atmet an Plotin Zurückhaltung mit der eigenen Person; langsam sich entwickelnd[3], noch in späteren Jahren leicht in Verlegenheit gebracht[4], zeitlebens schamhaft, ja sogar seiner Leiblichkeit sich schämend, asketisch gegen sich selbst, ohne von andern gleiches zu verlangen[5], ergibt er sich ganz dem Platoniker Ammonios, dessen Lehren er mit seinen Genossen im Sinne der Zeit wie ein Mysterium vor schriftlicher Verbreitung zu hüten sich verpflichtet. Die Freunde halten das Versprechen nicht, Plotin aber fährt lange fort, Ammonios' System nur mündlich zu behandeln[6], und bis zum Ende seines Daseins hat der Bescheidene, gleichwie Platon seine Lehren auf Sokrates zurückführt, sich nur als Schüler seines Meisters Ammonios gefühlt. Inmitten einer Welt von wahrhaftig nicht blöden Literaten suchte er für sich selbst anspruchslos nur den redlichen Gewinn; eingehende Studien auf dem Gebiete der Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik, Musik begleiteten seine philosophische Forschung, deren Ergebnisse er erst mit fünfzig Jahren zu veröffentlichen begann.

Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit der Disziplin unter seinen Schülern noch nicht recht mächtig[7], gewann er bald durch jene volle Hingabe an die Sache, die sympathisch auch aus dem Antlitze des Redenden hervorleuchtete[8], weite Kreise; Philologen, Mediziner, hochgestellte Männer und Frauen fesselte sein lebensvoller Vortrag[9], den nur zuweilen kleine Sprechfehler störten[10]. Aber aller Einfluß, der ihm, auch bei Hofe, zuteil ward, machte ihn in seiner Zurückhaltung nicht irre: niemals redete er von sich und seiner Person; ein Maler, der ihn porträtieren wollte, mußte sich dazu in Plotins Kolleg einschleichen[11]; namentlich aber verbot der Philosoph gegen allen sonstigen löblichen Brauch griechischer Schulhäupter die Feier seines Geburtstages[12]. Seine große menschliche Güte, die er auch wohl als Vormund betätigte[13], eine echte Liebenswürdigkeit des Herzens schufen, daß er in Rom Feinde nur unter der philosophischen und geistlichen Clique besaß[14]. Denn allerdings: im rein geistigen Verkehr nahm der ganz von seiner Forschung erfüllte Denker nicht die mindeste persönliche Rücksicht und erteilte nicht jedem, der sich für einen Philosophen hielt, diese ehrende Benennung[15].

Es konnte nicht ausbleiben, daß mit der Person eines Lehrers von so eindringender Kraft, eines Menschen von solcher Selbstlosigkeit, von einem Einflusse, den er nur seinen Tugenden verdankte, allerhand wunderbare Geschichten in Verbindung gebracht wurden. Aber es wäre platter Skeptizismus, dies alles schlechthin als Ammenmärchen zu bezeichnen[16]. Es muß vielmehr als Tatsache bestehen bleiben, daß diese Persönlichkeit mit Kräften psychologischer Erkenntnis begabt war[17], die man damals wohl als ein Wunder betrachtete, die aber für uns keineswegs außerhalb des Bereiches natürlicher Möglichkeit liegen.

* * *

Was Plotin seinen Vorgängern, darunter auch dem wackern Plutarch, so unendlich überlegen macht, das ist der weite Fernblick seines Systems, der unbestechliche, unbeirrbare, wissenschaftliche Sinn, die unendlich vornehme Betrachtungsweise dieses Geistes, der gegenüber dem schnellfertigen Arbeiten und den raschen Veröffentlichungen jener sich die Zeit nahm, die Früchte seines Forschens in gemeinsamer Arbeit mit seinen Schülern reifen zu lassen, der echt platonisch die Niederschrift nur als ein fast lästiges Hilfsmittel für die Verbreitung seiner An-

schauungen ansah und, hier allerdings in starkem Gegensatze zu Platon, der stilistischen Arbeit ziemlich lässig genügte, der nicht gleich seinen Vorgängern und Zeitgenossen in der eleganten Darstellung einen Selbstzweck fand[18]. Voll von rein objektivem Streben dachte er nicht daran, ein System zu schaffen, das seinen Namen auf die Nachwelt bringen sollte. Gerade darum aber ließ ihn sein Dämon das Höchste erreichen.

Lange fühlt Plotin sich als Ammonios' Jünger, dauernd bleibt er Schüler Platons[19]. Er zitiert den Meister fortgesetzt, den er in der Schule interpretiert; sein bekanntes φησί führt immer auf diesen zurück. Mehrfach gesteht er geradezu, daß es ihm nicht gelinge, zu Platons Tiefsinn durchzudringen; da will er denn ein göttliches Rätsel, will er geheimnisvolle Andeutung erkennen[20]. Aber wenn andere, Vorgänger und Zeitgenossen, mit unverstandenen Platonstellen fahrlässig und eitel um sich warfen, wenn sie auf Weisheitssprüche schwuren, deren Tragweite sie nicht ermaßen, so war der Platoniker Plotin durchaus kein fanatischer Parteigänger seines Vorbildes, dessen Dualismus, dessen Theodizee und Ideenlehre er entweder nicht teilte oder wenigstens stark modifizierte. Die Hauptlehren Platons aber, die er sich durch gründliches Studium des Meisters zu eigen gemacht, waren seine Anschauungen von der Seele, demnach auch von der Weltseele, von der Unfreiwilligkeit des menschlichen Fehlens, vom Eros und von der Bedeutung der Mathematik. Aus der Wertung gerade dieser Disziplin[21] erwächst ihm die allseitige Schätzung der Wissenschaft, also daß in der Schule des Lehrers, der selbst auf dem Gebiete der exakten Wissenschaft Studien getrieben hatte, die Vertreter der verschiedensten Fächer sich zusammenfanden. Gewiß darf ja nicht verkannt werden, daß Plotin nirgends gleich einem Aristoteles, Poseidonios, Leibniz und W. Wundt wirklich in die Tiefen einer Spezialwissenschaft gedrungen ist[22], aber dies lag z. T. an seiner Zeit, deren Sinn selbständigem empirischen Forschen überhaupt abgeneigt war. Um so mehr aber verdient Plotin Anerkennung, daß er wenigstens die grundsätzliche Forderung fachwissenschaftlicher Kenntnisse aufgestellt hat, die, wie wir noch sehen werden, nicht ganz überhört worden ist[23]. Vor allem aber hat sich Plotin die Dialektik Platons in bewundernswerter Weise zu eigen gemacht. Man vergleiche doch mit seiner Art zu argumentieren nur einmal das Denken eines Plutarch, von Maximus natürlich gar nicht zu reden, ja sogar eines Sextus Empiricus.

Für Plotin ist eben die Dialektik wie bei Platon eine selbständige Wissenschaft; erklärt er sie doch selbst für den wertvollsten Teil der Philosophie: sie führt in das Intelligible hinein, beseitigt die Lüge, sie ist nicht nur Werkzeug der Philosophie; sie kennt Trugschlüsse, Prämissen u. a. nur deshalb, weil sie überhaupt das Wahre kennt, mit ihrer Hilfe stellt die Philosophie Betrachtungen auch über die Natur an[24]. Und so sucht denn der Philosoph auf dialektischem Wege u. a. die Frage nach dem Vorhandensein von Feuer und Erde in den Gestirnen zu beantworten[25].

Freilich, ein solches Vorgehen ist bereits ein gutes Stück Scholastik; weit sind wir damit schon über Poseidonios und seine Unterstützung der teleologischen Weltbetrachtung durch die empirische Wissenschaft hinausgekommen. Jetzt soll die Dialektik die Empirie entweder beweisen oder, wo diese keine Ergebnisse vorlegen kann, einfach ersetzen: das ist ein bedenklicher Schritt vorwärts auf der Bahn zu einer neuen, nicht mehr „antiken" Weltanschauung. Allerdings hält den Philosophen von weiteren Folgerungen noch die grundsätzliche Anerkennung der exakten Wissenschaft zurück. Seine Nachfolger kannten z. T. dieses Hindernis nicht mehr. Es beginnt in der späteren Zeit jene Ablehnung der Empirie, die wohl schon einmal ein unerfreuliches Vorspiel im Kynismos und in Senecas Stoizismus gefunden hatte[26], aber recht eigentlich erst im jüngeren Neuplatonismus, sowie in der christlichen, besonders der römischen Apologetik hervortritt. Hat sich doch Lactantius zu dem folgenschweren Satze verstiegen: „Die Zerstörung der Religion hat den Namen ‚Natur' dafür gefunden"[27]. — —

Noch einmal haben wir in Plotin den Schöpfer einer Weltanschauung vor uns. Eben darum fehlen bei ihm alle anspruchsvollen Dogmen, wie sie z. B. der Stoa eigneten; zum Ziele soll allein logisches Denken führen. Bei aller inneren Gewißheit über den Endzweck des gesamten Daseins wie des Einzelindividuums ist der Philosoph doch noch von der Unsicherheit so mancher Einzelfrage überzeugt. So belehrt er nicht gleich den Jüngern anderer Schulen, die über alles in Welt und Zeit weise Auskunft zu geben sich vermaßen, von der Höhe eines Systems herab, sondern er forscht. Plotin ist daher in gewissem Sinne immer wieder ein Werdender, der uns nach Platons Vorbild offen gesteht, welche Mühe ihm das Problem macht, daß er mit ihm ringt[28]. Und so bleibt er, obwohl die Scholastik ihn zu

ihren Mitgründern zählen muß, obschon bei ihm Wissenschaft und Mystik einen noch weit festeren Bund als bei Poseidonios geschlossen haben[29], doch um des Weitblickes seines Geistes und einer gewissen Voraussetzungslosigkeit seiner Forschung willen im absoluten Sinne wie besonders im Vergleich mit seiner ganzen Zeit noch ein Vertreter hellenischer Wissenschaft, dem Philosophen wie Philologen gleich verehrungswürdig.

Plotins Leitstern ist Platon, aber höher als sein großes Vorbild steht ihm die Wahrheit: das haben wir oben kurz festgestellt. Dasselbe Verfahren verfolgt er gegenüber einem Aristoteles, den man schon seit langem mit Platon zu verschmelzen gesucht hatte. Auch Plotin geht in seinem System vom aristotelischen Nus aus[30] und verwertet peripatetische Bestimmungen[31], aber er scheidet ausdrücklich den Nus von der Gottheit, und davon, daß die Seele eine Entelechie des Leibes sei, will er nichts wissen[32]. Und auch den vielbewunderten Pythagoreern gegenüber hält er bei aller Neigung zu ihrer Lehre von den Zahlen[33], der Dyas[34], der Materie[35], die Selbständigkeit des eigenen Denkens aufrecht, wenn er, freilich mit Platon, die Anschauung dieser Schule von der Seele als einer Harmonie des Leibes nachdrücklich ablehnt[36]. Die ganze Unabhängigkeit seines ernsten Geistes aber tritt darin hervor, daß er das mystische Sinnieren gnostischer Dunkelmänner in seiner persönlichen Nähe für gefährlicher hält als sogar die Wirkung Epikurs[37], jenes Todfeindes des Spiritualismus[38].

So kennt denn auch seine Polemik weder den keifenden Ton noch den hochmütig absprechenden Klang fast aller sonstigen griechischen Streitschriften, ja, sie ist auch der des edlen Christen Origenes, mit dem Plotin so manches verbindet, an Vornehmheit der Gesinnung überlegen. Es läßt sich nach so manchen üblen Erfahrungen, die man immer wieder mit der hellenischen Polemik macht, kaum etwas Erfreulicheres auf diesem Gebiete lesen als Plotins ebengenannte Schrift gegen die Gnostiker (II 9). Eine ganz ruhige allgemeine Darlegung des eigenen Standpunktes eröffnet das Buch, erst allmählich erscheinen die Gegner auf dem Plan, um mit gleicher Gelassenheit, höchstens mit einiger Verwunderung über ihre Einfälle widerlegt zu werden; nur, wo es sich um seinen lieben Platon handelt, wird der Autor etwas schärfer, ohne jedoch die Entlehnungen der „Gnostiker" aus Platon nach gewöhnlicher literarischer Sitte

gleich als Diebstähle zu bezeichnen[39]. Und so geht es weiter; immer wieder unterbricht die ruhig sachliche Erörterung die polemische Auseinandersetzung, der Plotin auch in vornehmer Schonung des Gegners Zügel anlegen will[40]. — Jede fernere Betrachtung über Plotins Abfertigung gegnerischer Anschauungen bestätigt den gewonnenen Eindruck. Wie unerfreulich ist doch der Kampf für und wider die Astrologie bei Griechen und Römern; hüben und drüben stets dieselben Streitgründe in jahrhundertelanger Zeitfolge! Plotin verschmäht in seinem Buche über die Wirkung der Gestirne[41] die vielbetretene Heerstraße. Kaum eines der sonst gegen die Astrologie aufgebrachten Argumente findet seine Verwertung; unter gänzlicher Ablehnung alles handfesten, übrigens bei diesem Thema recht brauchbaren Rationalismus zieht Plotin diese Fragen in die Ganzheit seines spiritualistischen Systems hinein und nimmt somit eine Stellung hoch über den zankenden Parteien ein, deren keiner er ganz recht zu geben vermag.

Denn auch die Stoa, die ja an die Einwirkung der Gestirne glaubt, läßt Plotinos mit derselben ausgleichenden Gerechtigkeit zu Worte kommen wie andere Schulen, ja, es ist wohl sicher, daß er dem Poseidonios manches entlehnt und also auch an der Abtragung des stoischen Baues mitgearbeitet hat[42]. Mit Recht hat demnach Zeller[43] erklärt, die Lehre von der Einheit und Vollkommenheit der Welt, von der Sympathie ihrer Teile, der Vorsehungsglaube und die Theodizee seien bei Plotin „wesentlich stoisch, wenn auch seine metaphysischen Voraussetzungen einige erhebliche Modifikationen der stoischen Lehre herbeiführen.“ So ist es in der Tat. Wir haben es gelegentlich mit Entlehnungen zu tun, die sich sogar auf die Bildersprache erstrecken[44]; auch begnügt sich Plotin hie und da einmal, die Fragen nach dem rätselhaften Walten der angeblichen Vorsehung mit einer stoischen Antwort abzuweisen[45]. Doch jeder Leser stoischer Schriften erkennt bei Plotin zum mindesten in der Formulierung seiner Anschauungen, aber ebenso wohl auch in der neuen Durchdenkung solcher Probleme die Eigenart seines Geistes. Die Stoa ließ alles, auch das Furchtbare in der Natur, von einem gemeinsamen Ursprunge herrühren; Plotin sieht die intelligible Welt mit ihrer Vorsehung durch Vernunft regiert, und so auch auf der Erde die Wirkung davon deutlich werden[46]. Und in gleichem Geiste entrollt er ein umfassendes Bild vom Erdentreiben. Es sind eben nicht in reinlicher Schei-

dung Böse und Gute zu trennen; nicht Kopf und Antlitz des Menschen, um im Bilde zu sprechen, entsteht durch Natur und Vernunft, der Rumpf aus anderen Ursachen; unrichtig ist es, im Menschen das bedeutendste Geschöpf des Alls zu sehen und darum sich über die Ungerechtigkeit auf Erden zu wundern. Nein, der Mensch steht — dasselbe hatte schon Poseidonios gesagt — zwischen Gott und Tier; Schlechte näheren sich den Tieren, überwältigen die Mittleren, die, nicht vollständig gut, nicht recht Widerstand zu leisten vermögen. So läßt der Gesetzgeber es zu, daß diese Mittleren Strafe für ihre Weichlichkeit erdulden. Die Bösen aber haben ihre Strafe in sich selbst. Diese ganze Reihe tiefer Gedanken erhält dann ihren Abschluß durch den gleich bedeutungsvollen Satz, daß man sich nicht von den Göttern Rettung erbitten solle, ohne selbst so zu handeln, wie diese es wollten. — So hoch der Enthusiasmus seinen Geist zu entrücken vermag, er denkt nicht daran, mit billiger Phraseologie, gleich der Stoa und auch den Christen, in den Wundern des Weltalls zu schwelgen, sondern er drückt die auch ihm eigene stoische Anerkennung des Weltzustandes in einfachster Weise, noch um einen Grad einfacher als z. B. M. Aurelius aus: Weil es so ist, wie es ist, darum ist es auch so schön[47].

Aber das sind alles noch Außenwerke. Dringen wir nun in das Innere dieses Denkens, so finden wir da als den Kern seines Systems jene berühmte Abstufung der Wesen, die von dem höchsten, über alles Sinnen und Denken erhabenen Urwesen zuletzt auf die Erscheinungswelt führt; wir kennen ferner das Mittel Plotins, zur höchsten philosophischen Abstraktion zu gelangen, die Ekstase, die er, nicht nach eigenem, sondern nach Porphyrios' Zeugnis viermal innerhalb seines Daseins erlebt hatte, sein mystischerer und doch wieder nüchternerer Schüler nur einmal[48]. Auch dieser Akt, dieses große Erlebnis scheint eine Geschichte zu haben.

Allbekannt ist, daß schon vor Plotin die Ekstase in der Philosophie eine erhebliche Rolle gespielt hat. Aber was Plutarch über diesen „Wirbel der Seele" sagt[49], das steht alles ziemlich fest auf dem Boden der Volksreligion, hängt, wenigstens mittelbar, mit dem Kulte des delphischen Apollon, des Dionysos, der Göttermutter zusammen, es ist mehr „Enthousiasmos" als „Ekstasis". Höher sucht Philon die Seele oder das Nachdenken zu erheben, wenn er platonisierend sie gleich den Korybanten

und Katochoi über alle irdischen Begriffe, alle irdische Vernunft, über alles, was nur Schatten anstatt Wirklichkeit ist, sich hinwegschwingen läßt[50]. Hören wir seine eigenen Worte: „Wenn nun die Seele durch alles, durch Worte wie Werke, sich löst und befreit und göttlich wird, dann verschwinden aus der Wahrnehmung die Laute und alle jene lästigen, abscheulichen Geräusche. Denn was sichtbar ist, ruft mit lautem Schalle das Gesicht zu sich heran, der Laut ruft das Gehör, die Ausdünstung den Geruch. ... Dies alles verschwindet, wenn das Denken die Stadt der Seele verläßt und Gott seine Handlungen und Vorstellungen ganz zuwendet[51]. ....." „Denn ⟨im Schlafe⟩ zieht sich der Geist zurück und, aus der Welt der Sinne und alles Leiblichen weichend, beginnt er Verkehrs mit sich selbst zu pflegen, dabei erschaut er die Wahrheit gleichwie in einem Spiegel. Abwäscht er alles, was an Vorstellungen durch das Sinnenleben an ihm klebt, und schwärmt durch die Träume in untrüglicher Vorerkenntnis der Zukunft .....". Vollends aber geschieht dies im Wachen: „denn wenn er von irgend einem Gegenstande philosophischen Denkens gefesselt wird und von ihm geführt, so folgt er ihm und vergißt wohl auch ganz des Leibes Ballastwesen. Und stören ihm die Sinne die genaue Betrachtung des Intelligiblen, so werden die Schaulustigen den Angriff der Sinne abzuschlagen wissen. Sie schließen die Augen, verstopfen die Ohren, hemmen der anderen Sinne Drang, wollen in Stille und Dunkel leben, auf daß nicht von irgend einem Stücke der Erscheinungswelt das Seelenauge, dem Gott das Intelligible zu sehen verliehen, verdunkelt werde"[52]. Diese Mystik, diese rein philosophische Verzückung, die freilich durch Philons Bestreben, gerade die jüdische Prophetie aus ihr zu erklären, getrübt wird, scheint aus Poseidonios zu stammen[53]. Daher entbehren denn Philons Worte über die hoch sich erhebende Seele im letzten Grunde alles Reizes der Unmittelbarkeit, die Ekstase in ihrer künstlichen Schilderung voller entlehnter Vergleiche scheint literarisch bezogen. Sicher aber ist der Satz, daß, wer Gott schauen wolle, dem irdischen Leben abgestorben und zum Gott geworden sein müsse, der Vorstellungswelt der Mysterien entlehnt[54].

Wir kennen Philon in der Menge seiner Widersprüche als das Opfer seines Schulbetriebes[55]. Aber nicht daraus ist der Widerspruch seiner Theodizee zu erklären. Gleich der von Poseidonios abhängigen Literatur nennt er die Gottheit allein dem Denken erreichbar[56], und zwar nur im Hinblick auf die Tat-

sache ihres Daseins[57], und doch, trotz aller Mystik und Ekstase, sieht er, entsprechend auch seinen alttestamentlichen Anschauungen, die Verbindung Gottes mit dem Kosmos als eine ziemlich feste an.

Authentische Kunde nun von Poseidonios' Vorstellung, wie der Mensch sich der Gottheit nähern solle, besitzen wir freilich nicht. Gott selbst, so heißt es an einer von seinem Geiste getragenen Stelle, bietet sich uns zur Erkenntnis dar, ja, er drängt sich uns auf[58]; durch stufenweisen Aufstieg, so mag der Denker den Vorgang aufgefaßt haben, erheben wir uns zu ihm[59]. Der Anblick der Schöpfung legt ihm die Annahme eines Schöpfers nahe; die Unzulänglichkeit des Daseins läßt in ihm die Sehnsucht nach der intelligiblen Welt entstehen[60]; der Erde ekstatisch entrückt, gewinnt der Philosoph einen höheren Begriff von Gottes Dasein. So wird die Verzückung oder, wie wir immer dieses im Intelligiblen sich bewegende Dasein nennen wollen, gleich der Ekstase Philons, die, wie bemerkt, wohl in Poseidonios wurzelt, als eine nicht allzuschwer erfüllbare Forderung aufgestellt, der der einem geistigen Leben Ergebene durch strenge Abstraktion genügen kann.

Etwas ganz anderes, weit Höheres ist Plotins Ekstase. Es will mir nicht unmöglich erscheinen, daß die Verzückung, die sich des Asketen mehrfach bemächtigt hat, jenes physisch-psychische Erlebnis geradezu Plotins Anschauung vom allerhöchsten, noch über dem Nus stehenden Sein erzeugt habe, das mit der Erscheinungswelt durchaus nicht mehr in so fester Beziehung steht wie der philonische oder poseidonische „seiende" Gott. Wie die Gottheit Plotins eine weit, weit höhere Stelle einnimmt, als die eines Poseidonios oder Philon, so ist das Mittel, sie zu erreichen, unendlich viel erhabener und somit schwerer zu gewinnen. Auch der des metaphysischen Denkens Ungewohnte vermag Philons keineswegs tiefsinnige Mystik zu verstehen. Wer aber kann sagen, daß er nicht von den Schauern tiefster Seelengeheimnisse angeweht wird, wenn er nun Plotin über dieses Erlebnis, das höher als alles wissenschaftliche Erkennen sei, reden hört: „Über die Wissenschaft hinaus gilt es zu stürmen, niemals aus der Bahn des Einsseins auszubrechen, sondern abzufallen von Wissenschaft und wissenschaftlich zu Erfassendem und von jedem anderen Anblick, mag er auch noch so schön sein. Denn alles Schöne steht vor jenem zurück und stammt von ihm wie alles Tageslicht von der Sonne. Deshalb nennt man es auch

weder sagbar noch schreibbar. Aber wir sagen, wir schreiben, indem wir zu diesem hinlenken und durch Worte zu dieser Schau erwecken, gleich als zeigten wir einem Schaulustigen den Weg. Denn bis zum Wege und seiner Beschreibung reicht noch die Lehre, aber die Schau selbst ist des Schaulustigen Sache. ...“[61]. „Dort nun ruht die Seele aus, entrückt den Übeln, geflüchtet hinauf zum Orte frei vom Bösen. Und dort denkt sie wirklich, dort ist sie ohne Bewußtsein. Und das wahre Leben ist dort. Denn das Jetzt und das Dasein ohne Gott ist nur eine Spur vom Leben, die jenes nachahmt, dort aber leben ist Erfüllung des Denkverstandes, in der Erfüllung aber erzeugt sie ⟨die Seele⟩ Götter in aller Ruhe durch die Berührung mit jenem ⟨Sein⟩, zeugt Schönheit, zeugt Gerechtigkeit, Tugend erzeugt sie. Damit geht die Seele schwanger, die voll ist von Gott, das ist ihr Anfang, ihr Ende; Anfang, weil es von dannen ist, Ende, weil dort das Gute ist, und dort, dort wird sie, was sie war. Denn das Hier und was dazu gehört, ist Sturz, Verbannung, Abfall der Fittiche .... Es liebt nun nach ihrer Natur die Seele Gott, nach innigster Gemeinschaft strebend, wie ein Mädchen in edler Liebe einen edlen Vater. ... Wer es gesehen hat, der weiß, was ich sage, daß die Seele ein anderes Leben erhält, wenn sie dann hinzutritt, ja wenn sie Fuß gefaßt hat und an ihm ⟨dem Einen⟩ teil hat: so erkennt sie in diesem Zustande, der Reigenführer des wahren Lebens sei da, nichts, nichts fehle mehr. Nein, nur abzuleugnen gilt es alles andere, und allein auf diesem Stand zu gewinnen, nur dies zu werden, bar und bloß von allem, was uns sonst anhaftet. Darum gilts, von hier wegzueilen und mit Unwillen die Fesseln zu fühlen, die uns an das andere Dasein binden, auf daß wir mit unserem ganzen Wesen ihn umschließen und kein Teil an uns ist, mit dem wir nicht Gott berühren. So ist es dann möglich, dort jenen zu sehen, sich selbst zu sehen, wie es recht ist. Sich selbst verklärt, voll von intelligiblem Licht, ja eigentlich Licht selbst, unbeschwert, leicht, Gott werdend, ja eigentlich schon seiend; dann ist die Flamme entzündet; sie erstickt, wenn der Mensch wieder herabsinkt[62]“. ... „Die Seele zermürbt nun und vernichtet den in ihr ruhenden Denkverstand, besser gesagt: ihr erster Denkverstand sieht, es naht aber die Schau, zieht ein in sie, und das Zwei wird Eins. Da streckt sich nach ihnen das Gute aus und schließt sich ihrer Vereinigung an und bringt das Zwei zur Einheit und weilt bei ihnen und gibt ihnen seliges Empfinden und Schauen und

hebt sie so hoch, daß sie nicht mehr am Orte sind noch irgendwo, da eins im anderen sein kann. Denn er selbst ist auch nirgendwo. Wohl ist der intelligible Ort in ihm, er aber in keinem anderen. Deshalb bewegt sich auch die Seele nicht, weil auch jenes <das Gute> nicht, sie lebt nicht, weil jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht, auch der Denkverstand nicht, weil es nicht denkt. Denn ein Ausgleich ist nötig. Es denkt aber jenes nicht, weil es auch nicht gedacht werden kann"[63]. — Das sind die Worte des religiösen Erlebnisses selbst; dagegen klingt Philons Rede nur wie ein schwungvoller Aufsatz über das Thema „Ekstase".

Diese Erkenntnis ist also eine Erfahrung, die höchste Geistestätigkeit ist bewußtlos, der Zustand gleicht dem der Katochoi[64] oder der Trunkenen[65], er ist ein Mysterion[66]; man kann ihm nicht nachjagen, muß ihn abwarten: „Man weiß nicht, von wannen es erschien, von draußen oder drinnen, und ist es dahin, so sagt man: es war in mir und wieder auch nicht. Es gilt auch nicht zu fragen: woher? Denn es gibt hier kein Woher. Denn es kommt nicht noch geht es, sondern es erscheint nur oder erscheint nicht. Deshalb darf man's nicht erjagen wollen, sondern in Ruhe heißt es zu warten, bis es erscheint; man bereite sich vor, ein Schauender zu sein, wie das Auge dem Sonnenaufgang entgegenharrt ..."[67]. — Ich breche ab und versage mir, die weiter folgenden herrlichen Worte anzuführen, die aufs neue den seligen Zustand der Seele schildern. — Durch die Ekstase erfahren wir, nicht was Gott ist, sondern, daß er ist[68]. Auch dieser Satz ist uns ähnlich schon bei Philon begegnet, freilich in etwas anderem Zusammenhange[69]. Wir erkennen somit durch diese nahen Beziehungen zu dem jüdischen Hellenisten den Einfluß des Poseidonios, der sich, wie bemerkt, auch in Einzelheiten des bildlichen Ausdrucks bemerklich macht. Aber das große religiöse Erlebnis ist Plotins ewiges, schönes Eigentum. Das bewußte Versinken in der einen höchsten Ursache ist das letzte Ziel des Daseins, die Vergottung der Seele sein Endzweck. Kein Wunder, daß dadurch die Vorstellungen über Gott und die Götter kein plastisches Gepräge erhalten. Obwohl nun öfters vom Urwesen unter verschiedenen Bezeichnungen die Rede ist, darf doch Plotin in keiner Weise ein Monotheist genannt werden. Schon die Stufenleiter, die vom Urwesen über den Nus zur göttlichen Seele und den eigentlichen sogenannten Göttern führt, beweist dies aufs Unmittelbarste, aber eine eigene Erklärung des Philo-

sophen tritt noch bestätigend hinzu: Gottes Kraft erkennen, bemerkt er in dem Buche gegen die Gnostiker, heiße nicht das Göttliche auf einen Punkt zusammenzudrängen, sondern die Vielheit des Göttlichen zu zeigen, wie Gott selbst sie gewiesen habe[70]. — Wie so viele griechische Philosophen spricht er sich über diese höheren Mächte unbestimmt genug aus. Wir sahen, daß Plotin in jenem Urwesen, das sein metaphysisches Denken postuliert, Gott sieht, dessen Wesen er nach älterem Vorgange mit meist negativen Bestimmungen kennzeichnet[71]. Dieses allerhöchste, mit Worten nicht zu schildernde Sein scheint er im Auge zu haben, wenn er, durch den Aufblick zum Sternenglanz den Schöpfer dieser Welt empfindend, danach in der Betrachtung der intelligiblen Welt nach deren Urheber, nach dem Vater eines solchen Kindes forscht, dem Vater des Geistes, des schönen von ihm erzeugten Sohnes[72]. Aber in fühlbarem Widerspruche dazu steht, wenn Plotin über der Natur, die ein großer, aber ein zweiter Gott sei, einen ersten auf dem höchsten Postament thronenden, als größten und unendlich verehrten König der Wahrheit annimmt, den Zeus nachgeahmt habe[73]. Hier kann es sich, obwohl schon von einem ersten Gotte die Rede ist, nur um einen intelligiblen handeln, der doch in diesem System keineswegs die höchste Stufe einnimmt. Es ist also ein vergebliches Unterfangen, hier ordnen und disponieren zu wollen; wir können in der Hauptsache nur summieren. — So ist denn diese Natur eine Schöpferin der Götter wie auch der Dämonen[74]; jene intelligiblen Götter aber sind hoch zu preisen, namentlich der große König der dort weilenden[75]; denn über den andern Göttern, z. B. der Sonne, steht ein höherer Gott, der ihre Göttlichkeit bewirkt[76]; ihn wird der Philosoph meinen, wenn er die Ewigkeit der Gottheit gleichsetzt[77]. Allmählich aber kommen wir auch zu den gewöhnlichen Göttern, ohne daß der mahnende Hinweis auf deren Herkunft ganz verstummt. Die Götter sind schön, nicht als körperlich schöne Wesen, sondern dem Nus gemäß sind sie Götter, darum schön. Sie wissen alles, da sie im Nus weilen und sein Erkennen teilen; andere aber wohnen im Himmel und schauen auf alles herab. Die himmlischen Götter verschmähen die Menschen und das Irdische nicht, sie durchdringen alles in tiefer Ruhe. „Denn auch das ‚Mühelos leben‘ (Ilias VI 138) ist dort und die Wahrheit ist ihnen Mutter, Amme, Wesen, Nahrung, und sie sehen alles, nicht gleich Geschöpfen, an denen die Geburt haftet, sondern die Wesen haben, und

schauen sich selbst am anderen. Denn alles ist dort dem Blicke durchdringbar, da ist nichts Dunkles, keine Schranke. Licht ist dem Lichte offen. Jeder hat alles in sich, sieht wiederum alles im anderen, und so ist überall alles, alles ist alles, jedes ist All, unendlich der Glanz. Denn jegliches ist dort groß, da auch das Kleine groß ist. Und Sonne sind alle Gestirne, jegliches Sonne und wiederum alle ...“[78]. Die Götter sehen nun da droben nicht wissenschaftliche Grundsätze, sondern schöne Bilder, wirklich seiende[79], und in freier, für Plotin charakteristischer Benutzung einer berühmten Platonstelle, heißt es, daß Zeus mit den Göttern, Dämonen und Seelen aufbreche zur Schau des Intelligiblen[80]. So gibt es viele Aphroditen im Weltall, Ausflüsse aus einer Art von ganzer Aphrodite mit eigenen Erotes, denn die Seele ist ja die Mutter des Eros, Aphrodite aber die Seele, der Eros eine Erfüllung der nach dem Guten sich ausstreckenden Seele[81], und mit religiöser Wärme schildert der Philosoph auch den alles ordnenden und verwaltenden, vollendenden, erinnernden Demiurgen „Zeus“[82]. — Und nun die Vorsehungslehre, von der wir schon oben eine Probe kennen gelernt haben. Ihr hat Plotin zwei Bücher gewidmet[83]; sie bieten das Beste, was von einem mit der Einrichtung der Welt einverstandenen Denker je im Altertum geschrieben worden ist; nichts von der satten oder sentimentalen Aussöhnung früherer Zeiten mit dem einmal gegebenen Dasein. Plotin sieht zwar die Verfechter der Anschauung vom Zufall längst widerlegt, aber die Zweifel an der Vorsehung durchaus noch nicht beseitigt. Die Welt nun ist ewig, lehrt er, also war die Vorsehung vor ihr, d. h. nicht der Zeit nach früher, sondern nur insofern, als die Vernunft (Nus), der Ursprung des Kosmos, der Natur nach früher sein muß. Die Natur der Vernunft aber ruht völlig in sich, ist ohne Veränderung; wie die Seligen in sich allein ohne Tätigkeit ruhen, so vollbringt das Dortige Großes in seinem Nichthandeln. Dieser ganze Kosmos nun ist vollkommen. Eine wunderschöne Rede des Kosmos soll das beweisen, eine Rede, die unter vollem Verzicht auf die bekannten stoischen Hymnen nur laut und immer lauter vom Reichtum des Alls an guten Seelen und vom Drange der ganzen Welt zum Guten redet. Das Bewußtsein vom Intelligiblen wird für Plotin zum Berge versetzenden Glauben; die intelligible Welt, so lasen wir oben, wird mit ihrer Vorsehung durch Vernunft regiert, und daher muß die Wirkung auch auf Erden vorhanden sein. Diese Vernunft

will nicht, daß alles auf Erden gut sei, die Natur hat nicht nur Götter, sondern auch Dämonen geschaffen, und nur wir törichten Menschen nörgeln an ihr herum, wie alberne Kunstkritiker an einem Gemälde häßliche Farben finden und in einem Drama unschöne Gestalten, weil ihnen die Gesamtwirkung entgeht. Streit und Sünde aber lassen sich, obwohl dies ein Wagnis ist, metaphysisch erklären. Denn diese Vernunft ist nicht reiner Geist an sich, nicht von der Art der reinen Seele, sondern eine Ausstrahlung von Nus und Psyche. Sie stellt die Teile einander gegenüber und verbindet die streitenden zu einer Einheit, die der einer aus streitenden Teilen sich zusammensetzenden Einheit eines Dramas gleicht. Auch das All besteht aus widerstreitenden Elementen, dementsprechend setzt sich diese eine Vernunft aus widerstreitenden Begriffen (λόγοι) zusammen: nur so ist sie Totalität. Sie bringt das eine und das andere hervor, also auch die Gegensätze[84].

In diesem Kosmos wirken sich nun die oben genannten Götter aus, an die das griechische Volk damals noch glaubte, und deren Dasein Plotin für so unzweifelhaft hält, daß er ihr sichtbares Erscheinen als ein Beispiel anführt[85]. Diese Götter offenbaren sich greifbar in Orakeln[86], in Gebetserhörungen[87], die wir auch bei den Sternen erleben, denen Gesicht und Gehör eignet[88]. Im Gegensatze zu den Dämonen sind sie ohne Affekte; denn jene Geister sind im Intelligiblen nicht vorhanden[89]. So sind denn die alten Weisen, denen Plotin, vorbildlich für die neuplatonische Nachwelt, nicht geringes Wissen beimißt[90], mit ihren Tempeln und Statuen im Rechte gewesen; sie ahnten die Natur des Alls[91]; den Hermes ithyphallisch sich vorstellend, sahen sie in ihm das Bild des zeugenden und intelligiblen Logos[92], wie wir auch in den entmannten Begleitern der Göttermutter die Unfruchtbarkeit der Allmutter Materie zu erkennen haben[93], wie der Mythus von Kronos und Rhea seine besondere mystische Bedeutung besitzt[94].

Von dieser Mystik führt nun den Philosophen nur ein kurzer Schritt in die Nebel des Okkultismus, dem auch er sich schon nicht mehr ganz entziehen kann. Der Erfolg des Gebetes, lehrt er, beruht auf der Sympathie, welche ein Teil zum anderen besitzt[95], und dieselbe Sympathie wirkt sich im Verhältnisse des Gottes zu seinem Bilde aus; dieselbe ist auch beim Zauber von Bedeutung[96].

Gleichwohl stellt Plotin nur eine körperliche Wirkung der Zauberei als möglich hin; eine seelische Schädigung wenigstens des ernsten Menschen durch Magie bestreitet er[97], und in seiner Schrift gegen die Gnostiker verachtet er geradezu die Zauberformeln der Gegner; er ruft aus: wie kann man nur durch Laute der Stimme auf das Unkörperliche wirken! Und mit gesunder Vernunft hält er den Gnostikern vor, welchen Spuk sie treiben, wenn sie die Krankheiten als Dämonen personifizieren und diese durch Worte zu vertreiben suchen, anstatt natürliche Leiden durch natürliche Mittel zu heilen[98]. Immerhin erachtet er eine Einwirkung von Zauberei auf die Dämonen als sicher[99]; erzählte man sich doch auch in Plotins Schule gläubig von einem zauberischen Anschlag eines Gegners auf den Meister[100]. Aber sein hoher Idealismus tritt, im Gegensatze zum Aberglauben seiner Zeit und namentlich seiner Nachfolger, doch in einer verhältnismäßig geringen Berücksichtigung der Dämonen hervor[101], unter denen er übrigens auch Unrecht sühnende Geister kennt[102], wie er anderseits von der Fortwirkung vieler wohltätiger Seelen redet, die den Leib schon verlassen haben[103]. Und nicht weniger ehrt den ernsten Denker der vornehme Verzicht auf die Mitteilung von allerhand merkwürdigen Fällen aus dem Reiche der Dämonen und der Sympathie, dergleichen schon ein Plutarch gern ausgekramt hatte; ein kurzer Hinweis auf die Geschichte, die von solchen Dingen berichtet, und die Sache ist für ihn erledigt[104].

Dieselbe Haltung kennzeichnet seine Stellung zur Mantik. Der große Zusammenhang der Dinge im All läßt ihn an die Erkenntnis der Zukunft glauben: ist Analogie im All, so ist Vorhersagung möglich[105]; alle Weissagungen, auch die durch Vogelflug bewirkten, stehen im Zusammenhange[106]; Atombewegungen anzunehmen, schließt natürlich jede Mantik aus[107]. Um so bedeutsamer wirkt nach solchen Erklärungen seine Beurteilung der Astrologie, die wir schon oben z. T. gewürdigt haben. Er sieht die Einwirkung der Gestirne ähnlich wie die des Zaubers auf die Menschen wesentlich als eine physische an[108], anderseits auch als eine durch die Göttlichkeit der Himmelskörper bedingte[109], aber ebenso fest steht für den Philosophen, daß der Wille der Sterne sich nicht auf die Verleihung irdischer Güter noch auf die Gestaltung der menschlichen Charaktere erstrecken könne[110]. In seiner geistvollen Schrift über die Wirkung der Gestirne nimmt er dann eine methodisch gründliche Abrechnung mit den Astrologen vor. Beseelte Himmelskörper, hält er den

Gegnern vor, können als solche nicht absichtlich Böses tun, falls sie wirklich göttlich sind; unbeseelte aber schaden erst recht nicht. Wie kann derselbe Stern nach seiner verschiedenen Stellung im Tierkreise sich in seiner Beschaffenheit ändern und verschieden gestimmt sein! Nein, die Sterne sind stets heiter, durch ihre Tätigkeit beglückt, die mit uns in keinem Zusammenhange steht. Und soll der Mond, fragt Plotin weiter, bei vollem Licht gut, bei abnehmendem schlecht sein? Wie können Ares und Aphrodite Ehebruch veranlassen und in der Sinnlichkeit der Menschen Befriedigung suchen? Können sie wirklich für so viele tätig sein? — So setzt er durch eine skeptische Frage nach der anderen dem Aberglauben zu, aber während die sonstige Bekämpfung der Astrologie rein negativ verfuhr, bekennt der Platoniker in seiner Streitschrift mit vollem Laut seinen positiven Glauben[111].

* * *

Obwohl Plotin sich aus dem Leibe wegsehnte und ihn als Fessel empfand, war er doch noch Grieche genug, um den Gnostikern und ihrer Sehnsucht nach einem anderen Leben vorzuhalten, daß wir nun einmal in dieser Behausung leben müßten, die „die gute Schwester Seele“ uns zubereitet habe[112]. Aber Asket ist auch er, freilich ohne als Prediger des Asketismus aufzutreten. Mochte die Sinnlichkeit dem Reinen und Aufrechten nie den Nacken gebeugt haben, mochte er selbst nur dem platonischen Eros opfern[113]: im menschlichen Leben gestand er doch dem ehelichen Liebesgenusse seine natürliche Berechtigung zu[114]. Diese echt antike und besonders auch für ihn charakteristische Weitherzigkeit ließ ihn auch den Selbstmord in gewissen Fällen nicht ganz verwerfen[115]; so hatte er auch dieser Frage ein gründlicheres Nachdenken zugewandt als die Stoa mit ihrer meist ziemlich summarischen Empfehlung des Selbstmordes.

Der Platoniker Celsus hat uns sein Dasein durch seine Schrift gegen die Christen verraten, Numenios' Interesse für die Juden und vielleicht auch die Christen[116] zeugt weiter für die Anteilnahme der platonischen Philosophie an diesem religiösen Problem der Zeit; von Plotin liegt eine vereinzelte Schrift vor, die seinen Geist in der gleichen Richtung tätig zeigt; sonst werden von ihm nie auch nur mit leiser Andeutung die Glaubenskämpfe der Epoche berührt. Es ist dies das von uns schon mehrfach

genannte Buch, dem Porphyrios den Titel „Gegen die Gnostiker" gegeben hat, dessen Ausführungen großes religionsgeschichtliches Interesse beanspruchen, ohne daß doch bisher das Wesen der dort angegriffenen Gegner ganz deutlich geworden wäre. Denn auch die Angaben des Porphyrios darüber lassen uns keinen klaren Begriff gewinnen[117]. Wohl spricht er unzweideutig von einer christlichen Sekte, deren Lehre aus der alten Philosophie geflossen sei; er nennt als ihre Vertreter neben dem unbekannten Adelphios seinen Mitschüler Aquilinus[118], er redet u. a. von den Apokalypsen des Zoroaster, Zostrian und Nikotheos, die von jenen „Gnostikern" verwertet worden seien, Schriften, von denen wir eine ungefähre Vorstellung besitzen[119], er ergänzt dies alles dahin, jene Gegner hätten Platon eine wirklich tiefe Erkenntnis des Intelligiblen abgesprochen[120]. Gleichwohl können wir nur soviel sagen, daß es sich hier um eine Sekte handelt, die, mit keiner der uns bekannten Systeme sich sehr nahe berührend, weit mehr mit der heidnischen, auch im Hermetismus hervortretenden Gnosis verwandt scheint[121]. Wie dem nun auch sei: Plotin duldete diese Dunkelmänner eine Zeitlang in seiner Nähe, um sie dann selbst zu widerlegen oder durch seine treuesten Jünger noch im einzelnen auch philologisch abfertigen zu lassen[122]. Vor allem kam es ihm dabei darauf an, zu zeigen, welch unkritischen Gebrauch diese Sektierer von seinem Meister Platon, d. h. von dessen „Timaios" gemacht hatten[123]. Von einer ernstlichen Bekämpfung aber des Christentums in breiter Front ist bei Plotin durchaus nicht die Rede[124]. Also besaß der neue Glaube auch noch nicht die Bedeutung wie zu Porphyrios' Zeit.

Plotins Gestalt scheint in ihrer ganzen Größe ein Rätsel, das unserer Anschauung vom Verlaufe geistiger Entwicklungen Hohn zu sprechen scheint: geht doch in der Regel der Blüte alles geistigen Lebens ein frisches, verheißungsvolles Knospen voraus, folgt ihm doch zumeist ein reicher Herbst. Hier haben wir allem Anscheine nach weder das eine noch das andere, nicht Frühling noch Herbst. Denn wo knospt es vor Plotin in der griechischen Philosophie; weisen Plutarch, Albinus, Numenios auf ein kommendes, erfüllendes Genie hin? Nein, jäh stieg die Entwicklung zu dem großen Denker auf, und jäh ging es mit der hellenischen Philosophie nach Plotin wieder abwärts. Und doch liegen die Dinge anders, als es uns so scheinen will. Wir müssen nur den Rahmen unserer geschichtlichen Betrachtung

etwas weiter spannen. Denn Plotins Vorläufer sind nicht allein jene unproduktiven Hellenen, sondern auch Clemens von Alexandrien und dessen christliche Gefährten; nicht allein Longinos, Amelios, Porphyrios sind seine Zeitgenossen, sondern auch Origenes, der Kirchenvater; nicht nur die neuplatonische Schule mit ihren leeren Häuptern bildet seine Nachfolge, sondern Augustinus und die Scholastik des Mittelalters. Nur in einer solchen Umgebung erkennen wir den weltgeschichtlichen Sinn dieser Erscheinung; vor uns steht nicht etwa nur der letzte „antike" Denker, sondern ein großer Weiser in einer neuen Epoche philosophisch-religiösen Denkens überhaupt[125].

Porphyrios und seine Nachfolger.

Plotins Schule hat keinen einzigen spekulativen Kopf unter den Heiden hervorgebracht. Dies gilt zunächst von Amelios; er ist ein ganz unfruchtbarer Geist. Als bester Kenner des Numenios darf er Gegner Plotins widerlegen, die in diesem einen Plagiator des Numenios wittern[1]; vom Studium des phantastischen und willkürlichen Neupythagoreers aus scheint er dann selber zu der wunderlichen, fast schon an Jamblichos erinnernden Annahme dreier Nus, dreier Herrscher, dreier Demiurgen[2] gekommen zu sein. In denselben Bahnen wandelt seine alberne Zahlenmystik, seine Allegorik, seine Begeisterung für die Opfer und den Kult[3] — und zuletzt wohl auch seine Beschäftigung mit dem vierten Evangelium, dessen Verfasser er zwar noch einen Barbaren nennt, aber doch schätzt[4]: so vollzieht er schon einen Schritt weiter über Numenios, den Freund des Judentums, hinaus, und tritt in Porphyrios' Nähe, der Christus als Menschen ehrte, nur seine Anbetung verwarf. Im übrigen gehört er ganz an die Seite jener leichtgläubigen Schülerschar Plotins, die aus einem Apollonorakel neuplatonischer Mache die Berechtigung entnahm, aller Welt die göttliche Verklärung des Meisters zu verkünden[5].

Unter diesen Plotinjüngern befand sich auch Porphyrios, der tüchtige Gelehrte, der im Auftrage seines Meisters den Zoroaster mit leichter Mühe entlarvte[6], der später die heiligen Urkunden der Christen untersuchte und zum großen Teile verwarf, der aber seine beträchtlichen philologischen Kenntnisse, wie es der Geist seines Zeitalters verlangte, durchaus nur in den

Dienst der Philosophie und der Religion stellte. Über diesen merkwürdigen Mann beginnt man jetzt etwas klarer zu sehen. Es ist J. Bidez auf Grund einiger Daten der Überlieferung der sonst so selten glückende Versuch im großen und ganzen gelungen, Leben und Werke eines antiken Schriftstellers in organischen Zusammenhang zu bringen; in seiner *Vie de Porphyre* hat er uns ein fesselndes Entwicklungsbild vor Augen gestellt. Dem Gange dieses ebenso gründlichen wie geistvollen Werkes im großen und ganzen zu folgen, wird sich um so eher empfehlen, als die mannigfachen, in alter und neuer Zeit betonten Widersprüche im Denken des Porphyrios[7] durch die chronologische Betrachtung seiner Werke die geeignetste, wenn auch noch keineswegs entscheidende Lösung finden können.

Ein echter Orientale, von seinen ungriechischen Eltern mit dem phönikischen Namen Malchos genannt, hat er in seiner Vaterstadt Tyros eine hellenische Jugendbildung genossen. Von seiner christlichen Erziehung wissen nur seine erbitterten Glaubensfeinde zu erzählen[8]; das stark heidnische Wesen Phönikiens aber spricht dagegen, und die Genugtuung, mit der Porphyrios in seiner „Orakelphilosophie" die durch ihn geschehene Austreibung eines lokalen Dämons berichtet, zeugt wenigstens nicht dafür[9]; denn auch die Heiden trieben mit gleichem Eifer wie die Christen böse Geister aus. Von Schriften seiner Feder, die in diesen ersten Aufenthalt fallen, wissen wir nichts; daß die „Orakelphilosophie" noch damals, jenes vom wildesten Aberglauben strotzende Werk noch im finsteren Orient entstanden sein müsse, ist ohne Gewähr behauptet worden[10].

In Athen empfing der junge Orientale bleibende Eindrücke; als Schüler des Longinos ward Malchos zu Porphyrios. Longinos, den Plotin mit Recht nur einen Philologen, keinen Philosophen nennen wollte[11], hat auf Porphyrios sein philologisches Wollen und Können vererbt; hier legte dieser den Grund zu den auch im modernen Sinne philologischen Studien, der Beschäftigung mit dem Ursprung und der Bestimmung schriftstellerischer Werke[12]; in Athen gewann er sein Interesse auch für Mathematik und Astrologie, für Ethnographie und Naturgeschichte.

Aus dieser Zeit mag seine „Orakelphilosophie" stammen, in der er, voll von Longinos' philologischem Bewußtsein[13], nachdrücklich erklärt, an diese seine Orakel nur eine ganz leise bessernde Hand gelegt zu haben[14], in der er ferner schon auf gut neuplato-

nisch für die heiligen Sprüche nur ein philosophisches Publikum verlangt[15]. Aber nur der äußere Anstrich sowie die Stimmung sind „philosophisch", ein wirklich spekulatives Denken tritt nirgends zutage. Es ist alles wilde Schwärmerei für Orakulistik und Theurgie. Eine fast unglaubliche Urteilslosigkeit läßt gerade den geschulten Philologen in diesen phantastischen Göttersprüchen heilige Urkunden heidnischer Prophezeiung erkennen. Plotins hohe Meinung von den Orakeln[16] erscheint bei Longinos' Schüler ins Unermeßliche gesteigert. Das entspricht so recht dem Geiste der ganzen Zeit, deren Denken dann wieder Porphyrios aufs nachhaltigste beeinflußt hat[17].

So finden wir denn Vorschriften der Götter über ihren Kult, über die jedesmal nötigen Opfertiere, sei es, daß man den himmlischen oder den chthonischen Gottheiten, den Nymphen oder Meeresgöttern Gaben darbringt, über die Anfertigung von Statuen[18]. Der didymeische Apollon läßt sich über die Obliegenheiten anderer Götter in ebenso feierlichen wie nichtssagenden Worten aus[19]; mit jener Kollegialität, die uns aus der religiösen Praxis des klarischen Apollon inschriftlich wohlbekannt ist[20], werden über die Pflichten gegen alle übrigen Götter eingehende Vorschriften erteilt, sodaß sich ein vollständiges theurgisches Brevier in Versen auswächst[21], und hie und da schon wirkliche Zauberpraxis vor uns liegt[22].

Der ganze Glaube der Zeit, den wir schon in den Inschriften wahrgenommen haben, tritt uns hier entgegen; die absolut genommen höchst unerfreuliche, in geschichtlicher Wertung aber bedeutsame Schrift ist ein Sammelbecken der Religion und Theologie jener Epoche. Überall finden wir hier die uns aus den Inschriften so wohlbekannte Hekate[23], namentlich aber spielen die Dämonen, deren Herrin Hekate neben Sarapis ist[24], eine ausgedehnte Rolle. Denn kein Philosoph der Zeit hat eine so eingehende Dämonologie entwickelt wie der Geisterbeschwörer von Tyros[25]. Natürlich behandelt er mit besonderer Liebe die bösen Dämonen, die von Pluton, Sarapis, Hekate beherrschten und gebändigten, deren Versöhnung durch Pluton oder nach genauer Vorschrift Apollons geschieht, deren Vertreibung durch priesterliches Opfer und anderen theurgischen Brauch erfolgt. Diese Dämonen erfreuen sich — nicht anders lehrten ja auch die Christen — an Blut und Unreinheit, sie dringen in die Menschen ein, die diesem Wesen ergeben sind. Und dazu schließen Allegorese und Aberglaube hier einen merkwürdigen Bund: Kerberos

existiert, freilich nicht in dreiköpfiger Gestalt, wohl aber als böser Dämon, der in drei Elementen, Wasser, Erde, Luft lebt[26].

Was den Dämonen recht ist, bleibt auch den Göttern gegenüber billig. Es gilt hier, wie angedeutet, einen wirklichen Bann der Götter, die, zum Opfer gerufen, ungern erscheinen und lieber wieder zurückkehren möchten. Das muß ihnen der Fromme erleichtern; dazu werden die nötigen Zaubermittel verraten. Diese Götter sind dann freilich sehr nützlich, denn sie haben sich durch das Herabsteigen zu den Menschen dem Zwange der Gestirne unterworfen und ein astrologisches Wissen gewonnen, das sie zu Weissagungen über mannigfachste Angelegenheiten befähigt. Auch sonst erteilen sie Orakel, obschon für Apollon nur Didyma, Delphi und Klaros übriggeblieben sind. Freilich gibt es falsche Orakel, aber diese Tatsache darf niemanden beirren. Das liegt nur an den Menschen selbst, die den Göttern mit Bitten um Orakel zusetzen, obwohl diese ihnen vorstellen, sie würden irrige Weissagungen erteilen; für solche bewußt falsche Orakel fehlt es nicht an Beispielen[27]. — So schwindet das alte Ansehen der hellenischen Götter vor dem Geisterbann in der Hand des Gläubigen, vor der Magie dahin.

Diese von Porphyrios übernommenen und kommentierten Göttersprüche sind aber nicht nur Zeugnisse des wüstesten Aberglaubens, sondern sind sogar neuplatonischer Fälschung dringend verdächtig, nicht weniger als jenes von uns schon genannte Orakel über Plotins Verklärung. Sie zeigen, entsprechend der unter den Neuplatonikern herrschenden Stimmung tiefe Achtung vor den frommen Orientalen, vor Ägyptern, Phönikern, Assyrern, besonders natürlich vor den Chaldäern und auch den Hebräern[28], sie stellen selbst Christus sehr hoch, aber nachdrücklich tadeln sie seine Anhänger; die Höllenfürstin Hekate findet seine göttliche Verehrung irrig, und Apollon beantwortet sogar die Gewissensfrage eines Hellenen, wie er sein christliches Weib am besten bekehren könne, in sehr pessimistischer Weise[29]. Das sind alles ebensowenig „Orakel" wie die sogen. chaldäischen[30]; trotz allen Aberglaubens, dessen Plumpheit Bidez mit Recht betont hat[31], haben wir in diesen Sprüchen zeitgenössische Philosophie vor uns; neuplatonisches Denken verrät sich u. a. durch die entschieden monotheistische Färbung einiger Stellen. Dabei fällt es auf, daß die Verehrung der hier wie sonst von den Neuplatonikern genannten Engel noch nicht gefordert wird; auch christliche Theologen haben sie ja später verboten[32].

Auf diesem trüben Strome fährt nun Porphyrios, seiner hohen Sendung sicher, einher. Als griechischer Gelehrter unterläßt er es nicht, sich für diesen Wahnglauben auf Autoritäten der Literatur, auf Pythagoras von Rhodos, zu berufen[33], gleichwie der Stoiker Artemidor die Wahrheit seiner Beobachtungen über die Träume durch gelehrte Zitate erhärtete. Und doch ist ihm verborgen, daß eine solche Ansammlung des Orakelwustes unmöglich ohne innere Widersprüche bleiben konnte. Ist es doch ein schreiender Gegensatz, wenn einmal genaue Vorschriften über die Opfertiere gegeben, ein andermal die blutigen Opfer echt pythagoreisch nur als die Lust der bösen Dämonen bezeichnet werden[34].

Mit taktischem Geschick haben sich Porphyrios' christliche Gegner, Eusebios und Augustinus, gerade auf diese Schrift wuchtig geworfen; daß der gefährliche Feind des Christentums einmal solche Pfade gewandelt war, bot dem Gegner eine willkommene Angriffsfläche[35]. Ein abgeschmacktes System der Zukunftserforschung, in dem auch die skeptischen Fragen der Widersacher im voraus mystisch-philosophische Beantwortung erfuhren, stand vor den Christen, ein Gebäude, mit großem Fleiße aus verschiedenen mühsam verklammerten Blöcken aufgerichtet, voll von weiten Sälen, Gemächern, geheimen Gängen, Unterschlupfen, eine Burg des Aberglaubens, die der stürmenden Hand des Christentums ernsthaften Widerstand nicht zu leisten vermochte.

* * *

In gutem Glauben hatte Porphyrios in der „Orakelphilosophie" heilige Urkunden vorgelegt und gedeutet; freier und selbständiger bewegt er sich in seiner Schrift über die Statuen, deren Gegensatz zu jenem ersten Werke Altertum wie Neuzeit nicht unbemerkt gelassen haben[36]. Über den Sinn und die Berechtigung der Götterstatuen hatte man seit alter Zeit, schon seit Herakleitos von Ephesos gestritten; Griechen und Römer griffen die Verehrung der Bilder an und verteidigten sie anderseits; Juden und Christen befehdeten später heftig den Statuenkult. Namentlich galt es nun für die Freunde der Bilder, unter scharfer Ablehnung eines wirklichen Dienstes, mehr oder minder rationalistische Erklärungen des alten Kultbrauches auszuklügeln; da hieß es denn, die Statuen sollten gleich dem Porträt

eines Freundes oder auch Königs lediglich der Erinnerung dienen[37]. — Auch Porphyrios hält einen Ausweis über die menschenähnliche Gestalt, die die Künstler dem höchsten Zeus gegeben, im Sinne seiner Vorgänger für nötig, er verschmäht auch nicht die Erklärungen des älteren Symbolismus[38]. Aber bezeichnender Weise werden mit den Vorstellungen der Griechen von ihren Göttern auch die tiergestaltigen Gottheiten der Ägypter verteidigt, gegen die viele der früheren Bilderfreunde sich recht skeptisch verhalten hatten. — Obwohl nun hier, wie mit Recht betont worden ist[39], die wilde Mystik der „Orakelphilosophie" fehlt, waltet doch in der Hauptsache die gleiche Tendenz wie in jenem ersten Werke vor. Wie dort in angeblich alten Sprüchen der Götter tiefe religiöse Weisheit gesucht ward, so wird hier gezeigt und zwar im wesentlichen unter Benutzung der älteren Literatur, wie in dem von einer frommen Vergangenheit geschaffenen Götterbilde der Sinn des göttlichen Wesens zum Ausdruck gelange. Das meiste darunter ist sehr töricht[40], anderes, wie z. B. die Ausführung über Attis und Adonis, über die Schamgeberde der Aphrodite[41], zeigt immerhin eine Ahnung des wirklichen religionsgeschichtlichen Zusammenhanges. Die Haupttendenz aber des Buches ist astrologisch; die Statuen der Götter dienen wesentlich der Aufgabe, die Gestirne darzustellen, ein Vorgehen, das Bidez mit Recht in seiner Art originell genannt hat[42]. Dieses Ergebnis wird, wie gesagt, gewonnen mit Hilfe einer reichen Quellenliteratur, astrologischer, platonischer, orphischer, stoischer und mystischer Schriften. So zeigt uns Porphyrios auch hier sein ganzes Wesen: den gründlichen Fleiß des Gelehrten, der fast überall einen Irrweg beschreitet.

An die Schrift über die Statuen mag sich hier die Besprechung einer anderen anschließen, die mit jener in naher Beziehung steht. Porphyrios widmete dem Helios, dem Reichsgotte, eine Monographie, eine religionsgeschichtliche, theologische Schutzschrift, die die überwältigende Stellung des die anderen Gottheiten mit seiner Person verschmelzenden Herrn und Meisters rechtfertigen sollte[43]. Noch besitzen wir einen nicht unbeträchtlichen Teil dieses Buches in römischer Bearbeitung[44]; wieder nicht ganz ohne religionsgeschichtliches Urteil[45] und auch wieder unterstützt durch eine bedeutende Gelehrsamkeit, ermittelt Porphyrios Beziehungen der Götter unter einander und zu Helios und entwickelt jenen dem Verlangen der Zeit entsprechenden Henotheismus.

In Athen bei Longin können auch die „Homerischen Untersuchungen", zu denen die Schriften „über die Nymphengrotte" und „über die Styx" gehören mögen, wie vielleicht noch die „Philosophiegeschichte" entstanden sein[46]. Die drei erstgenannten Schriften, voll von umfassender Gelehrsamkeit, haben hauptsächlich grammatischen Inhalt, die religiöse Tendenz meldet sich zwar oft genug an, beherrscht aber diese Blätter nicht. Die homerischen Untersuchungen bieten dementsprechend mannigfache Allegoresen, die im allgemeinen dem schon solange geübten stoischen Brauche entsprechen; nur in einem Punkte gehen sie, wie es scheint, über diesen hinaus, indem sie mehrfach bei Homer, der natürlich nachdrücklich gegen Angriffe auf seine üble Götterwelt geschützt wird, auch Dämonen einführen[47]. Stärker tritt das religiöse Interesse und auch das religionsgeschichtliche Wissen in der Schrift über die Nymphengrotte hervor, wo sich der Autor, aus guten Quellen schöpfend, über den Mithrasdienst wohlunterrichtet zeigt[48], und ähnlichen Charakters scheint das Buch „über die Styx" gewesen zu sein, in dem Porphyrios, ein Zeichen seiner großen und schönen Vorurteilslosigkeit, den Christen Bardesanes als Quelle nennt[49]; auch hier ist ihm Homer, der vielverkannte Dichter, voll von Theosophie[50]. — Auch die „Philosophiegeschichte" war ein sehr gründliches Quellenwerk; selbst über Sokrates wollte der Philosoph ungünstige Berichte nicht ungehört lassen. Mit besonderer Freude aber mag er seine reichen Literaturkenntnisse ausgebreitet haben, wenn es galt, den Lesern das Bild des vielgefeierten Wundermannes Pythagoras — dieser Teil des Werkes ist uns erhalten geblieben — zu entwerfen.

Aus der Vorhalle trat Porphyrios nun in das Allerheiligste des Tempels ein; er lernte als Mann von 30 Jahren Plotinos kennen; er unterwarf sich ihm, zwar nicht ohne Kampf, aber, einmal gewonnen, dann auch ganz. Mit seinem Lehrer unterschied er die Gottheit, den Nus und die Seele; vor allem suchte er ihm die Einigung mit Gott nachzuerleben. Freilich gelang ihm dies erst mit 68 Jahren[51], also kaum ohne „Druckwerk und Röhren". Und doch blieb Porphyrios in des Meisters Schule ganz er selbst. Denn Plotins Größe bestand auch darin, daß er aus seinen Jüngern keine gefügigen Diener machte; Porphyrios', des Gelehrten, des Philologen Gepräge erhielt sich unverwischt. So ward ihm die selbstlose Freundschaft des großen Mannes zum tiefinneren Erlebnis und verklärte ihm sein Dasein. Zeuge

dessen ist auch die vorzügliche Biographie, die der Schüler seinem Lehrer gewidmet hat.

In Plotins Schule wurde der Streit gegen die Gnostiker geführt. Der Meister übernahm es, in kurzen, ganz sachlichen Ausführungen den Gegner zu widerlegen, Amelios schrieb volle 48 Bücher gegen die Apokalypse des Gnostikers Zostrian; die Fälschung des Zoroasterbuches wies den Gnostikern Porphyrios nach. So trat er zu den Christen aufs neue in Gegensatz; derselbe Gelehrte, der mit Begeisterung heilige Göttersprüche behandelt hatte, in denen Christus als Mensch gepriesen, als Gott nachdrücklich abgelehnt ward, zerriß jetzt christliche okkultistische Schriften, die nicht schlechter waren als jene hellenische Schwindelware. In dieser Zeit mag er auch sein umfassendes Werk „Gegen die Christen“ in 15 Büchern geschrieben haben; auf Sizilien, in einem noch stark heidnischen Lande, wohin sich Porphyrios zur Herstellung seiner Gesundheit auf den liebevollen Rat Plotins begeben hatte, ist die bedeutendste Polemik des heidnischen Altertums gegen das Christentum entstanden[52].

Dieses Werk, auf höheren Befehl zweimal vernichtet[53], ist mit seinen christlichen Gegenschriften so völlig zugrunde gegangen, daß wir uns nur einen sehr allgemeinen Begriff von ihm machen könnten, läge uns nicht im „Apokritikos“ des Makarios Magnes eine ganz nach Origenes' Muster gehaltene Polemik gegen einen ungenannten Heiden vor, der sehr nahe Berührung mit den Bruchstücken des Porphyrios zeigt. Harnack, dem wir die lang entbehrte Bearbeitung der Reste der porphyrianischen Streitschrift verdanken[54], hat daher angenommen, wir hätten es hier mit einem in der letzten Zeit vor Constantin gefertigten Exzerpt aus ihr zu tun. Daß es sich überhaupt nur um ein Exzerpt handelt, ist sicher; wann es jedoch entstanden ist, und ob wirklich das ganze Exzerpt in Porphyrios aufgeht, ist m. E. noch nicht völlig ausgemacht, wenn ich auch die weitgehende Verwendbarkeit des Auszugs für die Rekonstruktion des Porphyrios nicht beanstanden möchte. Denn der Geist seiner Polemik ist hier deutlich zu spüren[55].

Porphyrios gehört als Gelehrter, als ernster Wahrheitssucher zu den ehrlichsten Feinden, die das Christentum je gehabt. Er macht sich keine Illusionen über den augenblicklichen Stand der hellenischen Götterverehrung; nicht ohne Bitterkeit schreibt er:[56] „Jetzt aber wundern sie sich darüber, daß die Seuche seit so vielen Jahren die Stadt[57] ergriffen hat, wo doch Asklepios

und die anderen Götter nicht mehr erscheinen. Denn seit Jesus verehrt wird, hat niemand irgend einen Gott dem Staate hilfreich gesehen.“ Es ist jenes Bekenntnis, auf das wir schon früher hingewiesen haben[58], als wir uns anschickten, auch aus den Inschriften den Beweis vom Niedergang der Kulte um jene Zeit zu erbringen.

Als echter Gelehrter hat Porphyrios die frühere Polemik gesichtet, zusammengefaßt, erweitert und vertieft[59]. Er brauchte nicht gerade auf Celsus zurückzugreifen, da schon eine sehr feste, von Gemeinplätzen unterstützte Tradition vorlag[60], aber immerhin berührt er sich nicht selten mit jenem. Celsus hatte den Abfall vom jüdischen Gesetze gerügt[61], Porphyrios fragt, warum die Christen die in der Bibel gebotenen Opfer nicht mitmachten[62]; jener tadelte die Allegorisierung der alttestamentlichen Erzählungen[63] und spottete über Jonas' Geschichte[64]: dasselbe finden wir bei diesem[65]. Aber wenn der ältere Platoniker die Weissagungen Christi als *vaticinia ex eventu* behandelte[66], so hat Porphyrios diese ganze Methode in geradezu vorbildlicher Weise vertieft. Im 12. Buche seines Werkes lag ein voller Kommentar zum Propheten Daniel vor, den Hieronymus trotz seiner wütenden Gegnerschaft gründlich benutzt hat[67]; die große Leistung dieses Kommentars war, daß er nicht nur Daniels Autorschaft ableugnete und das Buch für ein ursprünglich griechisches erklärte — dies übrigens schon nach christlichem Vorgang — sondern auch, daß er die zeitgeschichtliche Deutung der Apokalypse, die Interpretation auf Antiochos einführte[68]. Die Heiden hatten ferner schon früher gefragt, ob denn alle die Unzähligen, die vor Christus' Erscheinung gestorben, nach christlicher Ansicht auch schuldig seien, warum denn überhaupt der Heiland so spät erschienen sei[69]. Das nimmt Porphyrios auf, um zugleich etwas Neues daraus zu machen. Da man der hellenischen Polemik einwerfen konnte, das jüdische Gesetz habe ja schon eine Art von Vorbereitung für das Christentum gegeben, so erklärt er, auch jenes sei ganz spät gekommen und aus einem Winkel Syriens kaum vor Kaiser Gaius herausgekrochen, um nach Italien zu gelangen: so bleibt die Frage in ihrer ganzen Schärfe bestehen[70]. Eingehender als Celsus scheint er ferner die Frage nach dem göttlichen Wesen der Engel behandelt[71], nachdrücklicher als jener, besonders im Hinblick auf die Auferstehung des Fleisches, betont zu haben, daß Gott gegen die Gesetze der Natur nicht einschreite, und seinen Ekel vor dem Gedanken der Fleisch-

werdung des Pneumas hat er massiver als sein Vorgänger zum Ausdruck gebracht[72]. — Überall zeigt also Porphyrios die volle Beherrschung der älteren Literatur, deren Einwürfe er weiter entwickelt und präziser gestaltet.

Diese Probe mag uns hier genügen; fragen wir nun nach den eigentlichen Zielpunkten des Angriffs. Da trifft seine Polemik, Celsus' noch unreifer und auch kleinlicher Haltung überlegen, in Übereinstimmung mit dem Geiste der „Orakelphilosophie" nicht sowohl Jesus Christus selbst, als die schlechten Berichte über ihn, trifft das Wesen seiner Jünger. Die Evangelisten, verlogene Sophisten, unwissende Fälscher und Plagiatoren, unkundig des Alten Testamentes, haben widerspruchsvolle Berichte in die Welt gesetzt[73], die Apostel, ohne den rechten Glauben, ungebildet, aber in magischen Künsten erfahren, trieben aus Gewinnsucht Mission und nutzten ihre Hörer aus[74]. Am nachdrücklichsten aber befehdet der Verfechter des Hellenismus die beiden größten Apostel, Petrus und besonders Paulus. Petrus, der nicht nach dem Gebot seines Meisters handelt, nicht Vergebung übt, sondern das Schwert zieht, ist feige, verächtlich und mordsüchtig und zankt sich kindisch mit Paulus herum[75]; dieser, für den Porphyrios überhaupt gar kein Organ besaß, ist verschlagen, gewinnsüchtig, servil, steckt voller Widersprüche, verbreitet unsinnige Lehren und weissagt falsch[76].

Im Hinblick auf diese Haltung des Christenfeindes könnte man auch in allen den Fällen, wo unsere oft so ungenügende Überlieferung eine Kritik der Taten und Sprüche Jesu bietet, eine Befehdung nur der Evangelisten erblicken[77]. Allerdings vertragen sich die Ausstellungen, die der Philosoph hier gegen Jesus selbst zu erheben scheint, im allgemeinen wohl mit der uns aus der „Orakelphilosophie" bekannten Beurteilung Christi und sind jedenfalls bei weitem weniger feindselig als Celsus' Schmähung auf den gewöhnlichen Zauberer[78]. Eine Entscheidung ist da freilich nicht möglich[79]; wir sehen nur soviel, daß Porphyrios' Kritik alles in allem genommen die fortgeschrittene eines Philologen war, der nach unparteiischer Scheidung des wirklich Geschehenen und der darüber entstandenen Berichte strebte, und auch die eines Philosophen, dem ein schrecklicher Widerspruch zwischen Jesus' Menschenliebe und dem durch seine Erscheinung verursachten Morden zu bestehen schien[80]. — Der scharfsinnige Philologe verriet sich aber auch noch sonst. Wie Porphyrios die

Genealogie Christi angriff[81], so beanstandete er die Bezeichnung des Sees Genezareth als eines Meeres und sah demgemäß in dem Bericht über des Heilandes Wandeln auf dem Meere eine Lüge[82].

Porphyrios besitzt das unbestreitbare Verdienst, als Erster den Unterschied zwischen Christus und den Christen gezeigt zu haben, auf den später Julian noch nachdrücklicher hinweisen sollte, ein Widerspruch, über den auch andere ernste Geister nicht hinauszukommen vermocht haben. Das christliche Verlangen nach blindem Glauben ist ihm, wie auch schon Celsus[83], gegen alle Vernunft[84], die Lehre von den Engeln beweist den Polytheismus auch des Gegners[85], der übrigens von Gott angeblich auch Vorschriften für Tempel und Opferdienst erhalten habe[86]. Vollends will Porphyrios von seinen eigenen christlichen Zeitgenossen nichts wissen. Der Glaube der Bischöfe, Priester und Presbyter entspricht in keiner Weise der von Christus (Matth. 3, 17) aufgestellten Forderung[87], und wie dem Philosophen das ganze Kirchenregiment mißfällt, so nimmt er auch besonderen Anstoß am beherrschenden Einfluß der Frauen[88].

Mit unversöhnlichster Schärfe bleiben endlich auch bei Porphyrios wieder die alten Gegensätze zwischen den Hellenen und Christen bestehen: die Anschauung von den zeitlichen Sünden und ihrer ewigen Bestrafung[89], von der Berufung gerade der Sünder durch Christus[90], von der sühnenden Taufe[91], besonders aber das Kerndogma von der Auferstehung des Fleisches[92].

So wenig wir von der großen Streitschrift besitzen, sie steht gleichwohl in ihren Hauptkennzeichen vor uns; es ist richtig bemerkt worden, daß eine Vermehrung des Materials uns kaum über die grundsätzlichen Anschauungen viel Neues bringen würde[93]. Das Werk kennzeichnet vor allem so recht den engen Horizont aller religiösen Gegnerschaft der Zeit. Wie die Christen gegenüber den Kulten und der Mystik der Heiden ein ganz rationalistisches Denken zeigen, wie sie, was bei ihnen recht ist, z. B. die Allegorik, durchaus nicht beim Feinde billig sein lassen, so verwirft der Mystiker und Ethiker Porphyrios den ihm hier öfters so ähnlichen Apostel Paulus. Dasselbe gilt dann später noch für den Kaiser Julian. — Die Wirkung der Schrift war tief. Die Christen haben sie, wie die zahlreichen Gegenschriften aus ihrem Lager beweisen, sehr ernst genommen; sie mußte, wie bemerkt[94], zweimal vernichtet werden. Denn die Polemik der Heiden kehrte, wie uns noch Julian und die Zeit nach ihm

zeigt, immer wieder auf das große Werk zurück[95]. Freilich glaubte Johannes von Antiochien erhaltene Exemplare der Streitschrift nur noch im Besitze von Christen zu wissen[96].

Es ist ein Mißgriff philologischer und religionsgeschichtlicher Kritik gewesen, wenn man Porphyrios' „Schreiben an den Priester Anebon" als ein Zeugnis tiefinnerster Zweifel an der ganzen Religion der heidnischen Menge hat ansehen wollen, ganz abgesehen natürlich von jenem schon im Altertum gefällten christlichen Urteil, die Schrift bedeute einen Verzweiflungsschrei des Heidentums über das eigene Wesen. Der Brief gehört zur Literatur der Aporien oder „Probleme", der ihn Jamblich in seiner Antwort auch gleich zugewiesen hat. Solche Aporien über die Rätsel der Religion und Philosophie kennen wir mehrere. So spricht Seneca von der ungeheuren Menge der Probleme über das Leben der Seele[97], so Philon über ähnliche Fragen[98]; dieselbe Form verwendet Porphyrios' Meister Plotin unausgesetzt, und zuletzt hat noch Gregor von Nazianz sie gewählt[99]. Porphyrios quält sich also nicht etwa mit schweren Gedanken über die Religion der Väter, sondern er stellt nur nach hergebrachter Form eine Reihe Aporien zusammen, er hat, wie neuerdings durchaus treffend geurteilt worden ist, durch energische Fragestellungen das religiöse Denken aufrütteln, eine philosophische Reinigung der populären Vorstellungen im plotinischen Sinne herbeiführen, durch einen offenen Brief eine Erörterung dieser Fragen anregen wollen[100]; er überließ der Menge ruhig ihren naiven Glauben, den der ältere Neuplatonismus gern übersah; er appellierte dagegen an das Denken der philosophisch Interessierten, wie er ja auch konventionelles und göttliches Gesetz unterschied. So haben wir es nicht mit subjektiven Zweifeln, sondern mit forschenden Fragen eines Strebenden zu tun.

Porphyrios wendet sich an einen Priester Anebon. Dieser war schwerlich eine wirkliche Person; hat doch auch Jamblich sein einbildungsvolles Antwortschreiben unter dem Namen des „Abammon" verfaßt. Es herrscht hier die bei den Neuplatonikern so häufige Vorstellung von der ägyptischen Erbweisheit, die man jetzt schon etwas mehr als früher an der Quelle selbst kennengelernt hatte, ohne doch auf die Nachrichten von Autoren wie eines Chairemon verzichten zu wollen[101]. Im Besitze dieses Wissens setzt nun Porphyrios die Griechen gewaltig herab[102]. In dichter Reihe drängt sich Frage an Frage, aber selbst innerhalb

dieser Schrift erfolgt schon gelegentlich die Beantwortung[103], oder sie ergibt sich auch mit Leichtigkeit, wie man richtig erkannt hat, aus dem plotinischen System[104].

Porphyrios zeigt hier einen klaren Blick. Gegenüber älteren philosophischen, sehr allgemeinen Anschauungen von einer dem Menschen gleich freundlichen, stets einigen Götterwelt, wie sie uns öfters bei den Stoikern begegnet, legt er hier den Finger auf eine vorhandene nicht geringe Unklarheit. Durch eindringende Untersuchung scheint er eine Art von Naturgeschichte der Götter anbahnen zu wollen. Es gibt Götter, sagt er, aber, wenn sie im Himmel wohnen, wie kann man dann von chthonischen, von Wasser und Luft bewohnenden reden? Sind sie Eindrücken unzugänglich, wie kann man sie dann anrufen, durch Hierurgie gleich den Dämonen — diese werden auch hier eingehend behandelt — beeinflussen[105]; wie können sie, falls sie wirklich unkörperlich sind, am Himmel glänzen?[106] Wir rufen sie als Höherstehende an, und sie tun auf Wunsch Ungerechtes; sie verwerfen die Dienste eines Unreinen und führen doch zur Unkeuschheit[107]; sie wollen keine Fleischkost bei ihren Verehrern sehen und lassen sich doch durch blutige Opfer herniederziehen[108]. Nachdrücklich verwirft Porphyrios Drohungen gegen die Götter[109], erweist manche Gebetsformen als rein aus dem subjektiven Vorstellungsvermögen des Beters hervorgehend, namentlich aber werden die in unverständlichen Worten sich bewegenden Gebete für Schwindel erklärt[110].

Eingehend behandelt der Philosoph das Wesen der Mantik, die nach ihm sich keineswegs eindeutig erklären läßt, sondern sehr verschieden wirkende Ursachen haben kann, unter denen auch die bekannte plotinische Sympathie eine Rolle spielt[111]; auch die Prophezeiung durch Träume wird berührt und zwar sehr fein gekennzeichnet[112]. Zuletzt wird dann auch noch die Frage gestellt, ob nicht noch ein anderer Weg als der der Mantik und Theurgie zur Seligkeit führe, ob nicht vielleicht doch die ganze Theurgie eine Schöpfung der Seele sei[113]: so stellt Porphyrios seinen Zeitgenossen Probleme, die ihnen vielfach gar nicht mehr als solche galten, kraftvoll vor Augen.

Aber der weltfremde Gelehrte verkannte seine Zeit, die eine ganz andere Taktik verlangte. Es kam für den Philosophen nicht mehr auf die Forschung an; es galt im Kampfe der Geister nicht zu fragen, nicht zu grübeln, sondern feste Überzeugungen zu besitzen, ein abgeschlossenes System; Porphyrios' ernstes

Streben nach der Wahrheit fand nirgends Verständnis. Der ehrliche Streiter, der reformieren wollte, aber dazu auch die Hilfe der Denkenden in Anspruch nahm, dessen heißes religiöses Empfinden durch seine Reformgedanken hindurchglüht, hatte nur den Erfolg, hier seine Glaubensgenossen abzustoßen, dort den Spott oder auch die tief ironische Befriedigung der Christen hervorzurufen. Hätte er nur allegorisiert, so würde man es ihm vielleicht haben durchgehen lassen; da er aber auch Baufälliges an der Religion der Väter abtragen wollte, ward er beiderseits gründlich mißverstanden. Der eitle Jamblichos, dem nichts auf Gottes Erdboden ein Geheimnis blieb, las in seinem Buche „Von den Mysterien" seinem Lehrer gründlich den Text und zeigte ihm, wie es eigentlich mit diesen Dingen stehe. Die Christen aber sahen in Porphyrios' Schrift, wie gesagt, eine Palinodie des Heidentums selbst und haben eine gewisse Gunst der Lage rücksichtslos ausgebeutet.

Nur durch Augustinus' Polemik ist uns Porphyrios' Buch „Von der Rückkehr der Seele zu Gott" bruchstückweise erhalten[114]. Der Kirchenvater hat es sich natürlich angelegen sein lassen, die Sonderbarkeiten der porphyrianischen Lehren wie auch das uns wohlbekannte Schwanken des Neuplatonikers zu betonen, aber es scheint doch, als ob sein Bericht nicht immer durchaus genau sei. — Unsere Seele besteht demnach aus einem pneumatischen und einem unsterblichen Teile[115], jener läßt in gewissem Sinne eine Reinigung durch die Theurgie zu, die freilich ihre großen Bedenken hat, und die der Philosoph jetzt nur unter Reserve empfiehlt; denn sie stiftet u. a. auch Böses und bindet die Götter[116]. Die Reinigung dieses pneumatischen Seelenteils bewirkt daher nicht die Rückkehr der Seele in ihre göttliche Heimat[117], um so weniger, als auch böse Dämonen bei der Theurgie im Spiele sind[118]. Deshalb gilt es, sich die Hilfe eines guten Dämons zu verschaffen, der uns nach dem Tode ein wenig von der Erde in das Reich der Luft, das er beherrscht, emporheben kann, während im Äther die Engel wohnen, zu deren Gemeinschaft ein anderer Weg führt[119], die aber auch nicht, wie Porphyrios, seine alte Meinung erneuernd[120], sagt, angebetet werden dürfen[121]. Unter diesen Engeln sind nun auch Unterschiede zu machen; es gibt solche, die den Theurgie Treibenden göttliche Sprüche erteilen, und wieder andere, die auf Erden „das, was des Vaters ist, seine Höhe und Tiefe verkünden"[122]. Dieser Vater und überhaupt die Gottheit wird nun im Anschluß an Plotin[123]

geschildert und sein Bild weiter entwickelt. Es gibt einen väterlichen Nus und dessen Sohn, dazu ein mittleres Wesen[124]; zu diesem Nus kann die Seele derer emporsteigen, die ihm nachgelebt haben, die Seele der Philosophen, ohne Theurgie, ohne Beistand eines Dämons oder Engels, allein durch Gottes Gnade[125]. Die weitere Existenz der Seelen jedoch wird dann im Gegensatz zu Plotin und auch Platon geschildert; wohl statuiert der Philosoph die Wanderung der Seelen, aber er leugnet ihr Herabsteigen in Tierleiber[126]; sündige Seelen kehren in Menschenkörper zurück[127]. Zusammenfassend aber erklärt er in seiner schrankenlosen Ehrlichkeit, daß seines Wissens bisher weder indische noch chaldäische noch irgend eine aufgeklärte Philosophie einen allgemeinen Weg zur Befreiung der Seele gefunden habe[128].

Auch diese ernste, wenngleich ziemlich abstruse Schrift mußte jeglichen Erfolges verlustig gehen; den heidnischen Fanatikern war mit solch individuellem Gottsuchen nicht gedient; und der wilden Theurgie der Folgezeit konnte die nicht unbedingt anerkennende Haltung des aristokratischen Philosophen nicht genügen. Namentlich aber drangen die Christen gegen eine Feste vor, die ihnen von den hellenischen Verteidigern selbst schon aufgegeben erschien.

Eine eingehende Analyse des Werkes „über die Enthaltung von Fleischnahrung“ würde hier zu weit führen; immerhin enthält dieses so viele nicht nur moralische, sondern auch religiöse Momente, daß eine Beschäftigung mit dem Buche doch notwendig ist. Denn es ist eine Bekenntnisschrift des Asketismus weit über den zunächst ins Auge gefaßten Gegenstand der Fleischnahrung hinaus, ja, es ist an mehreren Stellen ein volles neuplatonisches Glaubensbekenntnis überhaupt, entworfen wie immer im Sinne nur einer ganz kleinen philosophischen Gemeinde[129], außerhalb deren freilich andere niedrigere Stufen der Frömmigkeit zugelassen werden[130].

Die Enthaltung von Fleischnahrung ist also nur eine Seite der ganzen Askese, nur ein Mittel, um das zum Intelligiblen führende Denken zu erreichen[131], um, bar aller Kleider dieses irdischen Daseins, das olympische Seelenstadium zu betreten[132]. Es gilt zu diesem Zwecke vielmehr alles und jedes, was die Leidenschaften weckt, zu besiegen, die Schaulust an Rossekämpfen, die Freude an Athletik und Tänzen, die Liebe zum Weibe[133]; angeheftet an Gott, abgeheftet vom Leibe: das ist die Losung[134].

Bedenken könnte die Enthaltung von der Fleischkost nur im Hinblick auf die Opfer hervorrufen. Aber der Philosoph weiß nach dem Vorgang früherer, namentlich auch des Apollonios von Tyana, das wahre Opfer sei, Gott gleich zu sein und die eigene Erhebung ihm als heiliges Opfer darzubringen[135]; den Gestirngöttern aber am Himmel, deren größter die Sonne ist, will Porphyrios nach Pythagoras' Vorgang ein unblutiges, ihnen verwandtes Opfer anzünden[136]. Und nun rückt er mit einer Dämonenlehre heran, die jetzt viel krasser und abstruser erscheint als die z. B. in der „Orakelphilosophie" ausgesprochene; es liegt ihm daran, das Wesen dieser Geister, das man so oft verkannt habe, an der Hand einiger Platoniker, d. h. also wieder mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, zu behandeln[137].

Es gibt gute und böse Dämonen, beide entstammen der Seele des Alls; jene schaffen das Wohl der Menschen, sorgen für gutes Wetter, für segensreiche Tätigkeit der Sterblichen; von ihnen kann nicht Nutzen und zugleich Schaden ausgehen, sondern nur das Heil des irdischen Daseins bewirkt werden; auch sind sie nach Platon die Vermittler zwischen Göttern und Menschen. Dagegen sind die bösen Dämonen zwar gleich den guten unsichtbar und auf keine Weise sonst wahrnehmbar, vielgestaltig, langlebig, wenn auch ohne ewige Dauer, im Unterschiede aber zu der edlen Bildung jener von unharmonischem Aussehen; sie verursachen Seuchen, Erdbeben, Dürre und veranlassen uns gar, die Ursachen dieser Leiden im Zorne der Götter zu sehen und uns an diese im Gebet um Stillung solchen Elends zu wenden. Ihr Werk sind wilde Liebestriebe, Habsucht, Herrschbegierde, Ehrgeiz und deren Folgen, z. B. der Krieg. Und alles dies, so reden sie uns ein, soll die Schuld des höchsten Gottes sein. Dadurch haben sich selbst Philosophen betören lassen, und durch sie sind wiederum die Massen in ihrer Unvernunft noch bestärkt worden. Wohl suchen die guten Dämonen diesem schlimmen Wesen durch vorbedeutende Träume und andere Anzeichen zu steuern, aber nicht jeder Mensch versteht diese. Dagegen sind nun die Zauberer der Natur der bösen Dämonen, deren obersten sie verehren, kundig und stiften böse Leidenschaften durch ihre Liebestränke an. Überhaupt geht alle Gier nach Geld und Ruhm, jeglicher Trug von jenen Dämonen aus, die sich an Opfertrank und Fettdampf laben, um daran ihr luftartiges und zugleich körperliches Wesen zu mästen. Fort daher mit dieser Art von Opfern, denn sie ziehen die Dämonen herbei. Doch eine reine Seele tasten sie

nicht an. Nur wo man sinnliche Güter schätzt, in den Städten der Menschen, da pflegt man den Dämonenkult. Wir aber, die wir, fern von allem Materiellen, nur Gott gleichen wollen, bedürfen ihrer nicht. — Diese dem Porphyrios schon überlieferte, vielleicht von ihm etwas ausgestaltete, orientalisierende Lehre von den Dämonen ist von weitestem Einflusse gewesen. Die Zurückführung alles materiellen und sittlichen Elends auf diese Geister findet sich ebenso bei Augustin[138]; man darf also nicht das Christentum allein für diese Lehre haftbar machen. Hellenistischer Wahn empfängt durch Porphyrios seine Fixierung; von dem Tyrier an bis auf den urdeutschen Luther, der in jede Feuersbrunst ein Teufelchen hineinblasen sah, ist es eine einzige, ununterbrochene Kette finsterster Vorstellungen, voll unseligster Wirkung auf das Individuum wie auf die Massen; der gleiche Aberglaube verbindet den Christenfeind mit seinen erbittertsten Gegnern.

Gründlich wie immer behandelt Porphyrios, über die Fleischnahrung redend, auch die Tierwelt und ihren absoluten Wert, den er sehr hochstellt. Daß er aber das Tier noch selbst beobachtet habe, ist ausgeschlossen; teilt er doch inmitten der treffendsten empirischen Tatsachen als eigene Erfahrung eine ziemlich törichte Geschichte mit[139]. Die Natur blickt ihn nur aus Büchern an, übrigens sicher aus recht guten, auf eigenen Beobachtungen beruhenden Schriften, aber scholastisch benutzt er diese nur zu wunderlichen religiösen Folgerungen.

Mit großer Liebe zieht der Philosoph zuletzt als Kronzeugen wieder die tierverehrenden Ägypter, die Juden mit ihren Speisegesetzen, die Essäer, das iranische Priestertum und alle sonstigen religiösen Gemeinschaften bis auf die von Bardesanes geschilderten Brahmanen heran[140], nicht ohne einen heftigen Ausfall gegen die Skeptiker zu machen[141]. Im ganzen ist aber seine Haltung wie zumeist gemessen und ruhig; selbst die Anschauung der hier unter den „Barbaren" zu verstehenden Christen von ihrer Herrschaft über alle Speisen wird in voller Ruhe widerlegt[142].

Man kann die ganze Schrift trotz ihres plotinischen Aufblicks zum höchsten Denken doch nicht mehr recht plotinisch nennen: der Neupythagoreismus in ihr ist dafür zu stark. Die Ablehnung der blutigen Opfer, die verstärkte Neigung zu den Orientalen[143], besonders aber der Vorrang, den Porphyrios wieder dem Pythagoras vor Sokrates gibt[144], spricht aufs lauteste dafür.

Der echte Asket tritt auch in Porphyrios' eigenartiger Eheschließung hervor. Im höheren Alter heiratete er die nicht mehr junge, kränkliche Witwe eines Freundes, die Mutter von sieben Kindern, Marcella, aus der christlicher Haß eine reiche alte Jüdin[145], moderne Unkritik gar eine Christin gemacht[146]. Mit antiker Offenheit hat er dieser seiner Frau und der Nachwelt bekannt, welch selbstlose Empfindung ihn zu dieser Eheschließung bewogen habe, wie in der Hauptsache sein Mitleid mit Marcellas und ihrer Kinder verlassenem Zustande für ihn maßgebend gewesen sei. Aber noch eine andere Ursache, die sich besser hören läßt, kam hinzu. Porphyrios heiratete die Witwe eines Freundes, eines Gesinnungsgenossen, an dessen geistigem Leben sie selbst teilgenommen hatte; er will ihr diesen verlorenen Halt ersetzen und ihre Seele aufwärts zu den Höhen führen, denen er selbst zustrebt[147]. Diese philosophische Gemeinschaft der Frauen gehört zur Charakteristik der Neuplatoniker, die, treu den pythagoreischen Überlieferungen, besonders gern Frauen in ihrer Mitte sahen; neben Marcella steht Vettius Agorius Prätextatus' Gattin, Eustathios' Frau Sosipatra, steht vor allen Hypatia[148].

Der früher sehr berühmte Brief, verfaßt als ein Trostschreiben an seine um die Abwesenheit ihres Mannes sich grämende Gattin, ist nach antiker Weise alles andere als der unmittelbare Ausdruck eines Verkehrs vom Herzen zum Herzen, er ist vielmehr, wie man schon seit geraumer Zeit erkannt hat[149], ein Stück Literatur, beruhend auf reichem Quellenstudium, namentlich auch von Pythagorassprüchen. Gleichwohl behauptet diese Schrift ihren selbständigen Wert wie jene frühere über die Abstinenz, die ja auch zahlreiche Vorgänger eingehend benutzt hat. Es ist ein neues Bekenntnis der Asketik, ein Protreptikos dazu. Ausgehend von den rein ideellen Beweggründen dieser Ehe will Porphyrios nun das Weib seiner Wahl zur vollen Geschlechtslosigkeit, die er selbst betätigt hat, hinaufziehen. Es geschieht dies in der Anschauungsweise der Mystik, einmal auch in so naher Berührung mit Paulus, daß man, freilich mit Unrecht, an eine Benutzung des von Porphyrios doch so bitter gehaßten Apostels gedacht hat[150]. — In der Hauptsache handelt es sich um eine Betrachtung der Gottheit und der Mittel, sich ihr zu nähern. Man soll Gott nur um das bitten, was er allein geben kann, aber verachten, was man, vom Körper befreit, nicht erflehen würde[151]. Aber nur der wirklich Reine darf von Gott reden und zwar

nimmer vor der Menge[152]; allein der Weise ist auch Priester, allein Gott liebend, des Gebetes kundig[153]. Aber auf den äußeren Kult kommt es dabei nicht allein an; viel schlimmer als seine Vernachlässigung ist es, den Meinungen der Masse über die Götter anzuhängen[154]. Es gilt vielmehr, die Gottheit nach dem väterlichen Brauche zu verehren, nicht etwa, weil sie es bedürfte, sondern weil sie selbst in „schonungsvoller und seliger" Würde dazu auffordert. Kult der Altäre schadet nicht, unterlassen wieder nützt er nichts[155]. Wo aber Vergessenheit Gottes eintritt, da wohnt notwendig der böse Dämon[156]. Dagegen wissen wir, die wir die Gnosis und den Glauben haben, daß göttliche Engel und gute Dämonen Aufseher alles Geschehenden sind. Wer aber glaubt, die Götter zu ehren und von seinem Glauben an sie überzeugt ist, Tugend jedoch und Weisheit vernachlässigt, leugnet und entehrt die Götter; denn ein sinnloser Glaube ohne richtiges Leben findet Gott nicht; man muß wissen, wie Gott geehrt sein will[157]. Vier Elemente seien über Gott festgestellt: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung[158]; drei Gesetze gibt es: erstens das Gottes, dann das der sterblichen Natur, endlich das konventionelle der Völker und Städte; von diesen kann man das göttliche wohl ignorieren, aber nicht übertreten[159]. — Immer nachdrücklicher wendet sich zuletzt der Philosoph der lästigen Rolle zu, die der Leib spiele. Das göttliche Gesetz ruft: Dein Leib muß der Seele anhaften, wie die Hülle dem Embryo, wie dem Weizen der Halm: beides muß abfallen. Nackt ins Leben hineingesandt, soll der Fromme nackt und bloß nach dem Sender rufen, den nur eine sonst nicht belastete Seele hört[160]. Wie Marcella für Porphyrios kein Weib ist, so soll sie an und für sich geschlechtslos sein. Es folgt noch manch guter Spruch, und zuletzt wird u. a. die Menschenliebe als Grundlage der Frömmigkeit hingestellt.

Es ist eine Schrift von echt neuplatonischem Wesen. Die neupythagoreische Askese[161] wird zur Grundlage jenes Lebensbundes gemacht, der doch mit der Natur steht und fällt. Freilich war die Selbstüberwindung, zu der hier der Philosoph auffordert, in seinem und Marcellas Falle keine sittliche Leistung mehr. Höher ist die Nachfolge zu werten, die dieser Vorgang unter anderen Verhältnissen bei den Heiden fand. Denn die sogen. Engelsehe der Christen war auch in den Kreisen der spätgriechischen Philosophen, wie wir noch sehen werden, zu finden. — —

Unter dem Namen des Galenos ist uns eine Schrift des Titels: Wie erhält der Embryo Beseelung? überliefert, die man neuerdings dem Porphyrios zugesprochen hat[162]. In der Tat ist von diesem Ergebnis nichts abzudingen; die ganze Schrift atmet in ihrem Mystizismus, in der Art der benützten Literatur[163] — einmal erscheint bezeichnenderweise auch die „Theologie der Hebräer“[164] — ganz das Wesen des Neuplatonikers. Wieder steht ein kräftiges Stück antiker Scholastik, der Halbwissenschaft vor uns. Kein Zweifel: die Fragestellung der Schrift ist wissenschaftlich; ihre Beantwortung ist es auch noch zum Teil, insofern die früheren Meinungen völlig ruhig und klar abgehört werden. Wenn aber der Schriftsteller, nachdem er an der Hand Platons seine Anschauung bewiesen, nun erklärt, er wolle ohne diese Stütze rein sachlich vorgehen[165] und dann doch wieder mit mystischen Gründen ficht, die er aufs neue durch Platon und Aristoteles bekräftigt, so richtet sich ein solches Verfahren von selbst.

Wir haben versucht, diesen eigenartigen, edlen weil wahrhaftigen, weltfremden und widerspruchsvollen Menschen kennenzulernen, der, in der Hauptsache Philologe, stets auch den Einfluß seines Lehrers Longin empfinden läßt, obwohl er der pietätvollste Schüler Plotins war; der, ein glänzender Kritiker der christlichen Religion, den eigenen Glauben trotz seines reinen Emporstrebens zur Gottähnlichkeit immer schwerer mit dem Gewichte des krassesten Aberglaubens der Zeit belastet hat. Aber viel tiefer schädigte ein anderes die Wirkung des erbitterten Christenfeindes. Porphyrios' unumwundene Offenheit über bedenkliche Formen des Kultes, die einer Sublimierung bedürften, sein Verlangen nach der Hebung des religiösen Lebens, seine Bekämpfung der nur den bösen Dämonen gefälligen blutigen Opfer schienen ein deutliches Bekenntnis heidnischer Schwäche, sie lockten, wie bemerkt, einerseits die Christen zum siegesgewissen Angriff, erregten anderseits die tiefe Verstimmung der Heiden, deren Front ins Schwanken zu kommen drohte, wenn solche Anschauungen Gemeingut wurden. So trat sein Einfluß vor dem Jamblichs zurück, und nur sein Werk gegen die Christen ward von nachfolgenden heidnischen Polemikern stark benutzt. Erst gegen das Ende des 5. Jahrhunderts kamen seine sonstigen, neutraleren Werke, kam seine Exegese wieder zu Ehren[166]; seine Bedeutung für das scholastische Denken jener Zeit und der nachfolgenden Jahrhunderte machte ihn immer

populärer[167]. Aber der Mann, dessen reines Wollen, dessen Aufrichtigkeit so bald verkannt wurde, dessen Vorgehen der von ihm vertretenen Sache schweren Schaden eintrug, ist doch keine eigentlich tragische Gestalt; denn das Schicksal der von Porphyrios verteidigten Religion hat nichts vom Wesen eines wirklich erschütternden Untergangs an sich. — —

Ungefähr zur gleichen Zeit wie Porphyrios hat ein römischer Antiquar auf den Spuren des tyrischen Philosophen wandelnd eine Schrift über das Orakel des klarischen Apollon sowie über römische und namentlich etruskische Götter verfaßt. Das ist Cornelius Labeo, über dessen Zeit die Gelehrten nach lebhaftestem und förderlichem Streit allmählich zu einer Einigung zu kommen scheinen[168]. Dieser Römer, gelehrt wie Porphyrios, ist gleich diesem ganz Synkretist; in seiner Monographie, die er dem klarischen Orakel widmet, wie jener den Helios isoliert behandelt, haben wir den aus der späten Orphik bekannten Vers: Einer ist Zeus, Hades, Helios, Dionysos[169], und im Sinne der „Orakelphilosophie" läßt er den klarischen Apollon sich über den Jao aussprechen[170]. Indem er so an den Apologeten des Hellenentums Anschluß nimmt[171], ergänzt er ihn für die römischen und etrurischen Götter. Auch er hat bei dem Werke geholfen, die religiösen Anschauungen der Heidenwelt zu spiritualisieren, hat sie unter das schützende Dach und Fach gelehrter Darstellung gebracht; ihn begleitete Porphyrios' Geist. Denn wenn er sich für die Götterstatuen und ihre Symbolik interessiert[172], so liegt dies ganz auf der Bahn des Tyriers; wenn er die Indigitamenta eingehend behandelte, so mag ihn dazu die „Orakelphilosophie" mit ihren kultischen Vorschriften angeleitet haben. Gerade weil Labeo mehr Antiquar als Philosoph war[173], tritt die Macht jenes Einflusses in ihrer ganzen Stärke hervor.

In derselben Zeit wendet sich auch ein römischer Statthalter, Hierokles, gegen das Christentum. Seine Streitschrift, „Wahrheitsfreund" benannt, lehnt sich stark an Porphyrios an. Mit diesem sieht er in Christus einen göttlichen und weisen Mann, nur nicht einen Gott selbst; ebenso wie der Tyrier verwirft er die Apostel Petrus und Paulus; natürlich verherrlicht auch er Apollonios von Tyana als großen Wundertäter und erklärt die Berichte über ihn als wahrheitsgetreu[174]. — Zwei ähnliche, zwei gleich unselbständige Schriften mußte etwa in jener Zeit Lactantius widerlegen; auch hier galt es, den Götzen der heid-

nischen Gläubigen, Apollonios von Tyana, zu stürzen, der sich noch lange, bis in die Zeit des sogen. Vopiscus, im höchsten Ansehen erhielt[175].

Aber nicht alle Neuplatoniker sind, wie wir auch noch später sehen werden, unbedingte Feinde der Christen, oder, besser gesagt: manche unter ihnen haben Porphyrios' Gerechtigkeit gegen Christus selbst noch weiter entwickelt. Zu ihnen gehört der merkwürdige Alexander von Lykopolis, der neuplatonische Bekämpfer Manis, gegen dessen Anhänger gerade damals Diocletian vorging. Allegoriker gleich Porphyrios[176], wie dieser gut unterrichtet[177], gleich sovielen Genossen seiner Sekte voll Interesse für die Juden[178], lobt er Christus' volkstümliches religiöses Auftreten[179], und, wenn er auch ein eigenes ethisches System bei den Christen vermißt[180], so billigt er doch, ein höchst seltener Fall bei einem Hellenen, die Lehre der Kirche von Christus' Tod zur Vergebung der Sünden[181]. Und zuletzt ist es von großem geschichtspsychologischem Interesse zu sehen, wie nahe sich seine hier nun nicht weiter zu erörternde Polemik gegen Mani[182] in ihrer echt griechischen Vernünftigkeit mit den Widerlegungen des Gnostizismus durch die Kirchenväter berührt.

So beteiligen sich denn an der literarischen Auseinandersetzung mit dem Christentum in dieser Zeit die verschiedensten Individuen und Stände, fromme Gelehrte, unparteiische Philosophen, leidenschaftliche Theologen, bekenntnistreue Beamte: Hellenen und Römer durchdringt das Gefühl von einer bevorstehenden großen Entscheidung.

Die niedere Philosophie und die Theosophie.

Es ist eine alte Erfahrung, daß die Gedankenwelt erlauchter Geister früher oder später niedere gesellschaftliche Kreise erreicht und sich ihnen mit mehr oder minder großer Stärke, mehr oder minder verstanden mitteilt. Wie das niedere Volk keine wirklich selbsteigene Dichtung besitzt, die ohne Anlehnung an höhere Vorbilder gewachsen wäre, so haben auch volkstümlich erscheinende religiöse Urkunden, sei es des Hellenentums oder des Christentums, ihre literarischen Vorbilder: das beweist uns ein Blick auf die Götterhymnen oder die Zauberpapyri. So hat denn auch die Philosophie und Theologie der nachchristlichen Jahrhunderte aus ihrer, oft recht eingebildeten Höhe in den Boden des Volkes allerhand Absenker entsandt, die dort ein eigentümliches Leben entwickelten.

Es handelt sich hier in erster Linie um die lange bekannten, von den Akademikern und Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts sehr hoch geschätzten, aber erst neuerdings in der Zeit des Aufschwungs der religionsgeschichtlichen Studien erfolgreich behandelten hermetischen Schriften, jenes merkwürdige Corpus heidnisch-gnostischer Offenbarungsliteratur ägyptischen Ursprungs. Diese ägyptische Herkunft hatte man, als eine wirklich methodische Behandlung der Schriften begann, mit großem Nachdrucke festgestellt[1]; dann wurde der Versuch gemacht, den starken Anteil der griechischen Philosophie, des platonischen *Timaios*, der Stoa, des Poseidonios an diesem Schriftenbündel nachzuweisen[2], zuletzt ist betont worden, daß die hermetischen Schriften in die Geschichte der Frömmigkeit und nicht der Philosophie gehören[3]. Ich glaube nun in der Meinung nicht fehl zu gehen, daß man für die Zeiten, um die es sich hier handelt, also auch für das 3. Jahrhundert, beides, Frömmigkeit und Philosophie, nicht gut trennen kann: wer im *Poimandres* reine Philosophie sucht, findet sehr oft Frömmigkeit oder auch ihren Ersatz, Theologie, wer diese sucht, dem zeigt sich ein Denken, das sich für Philosophie auszugeben scheint. Ja, um noch weiter zu gehen: wer hier dem Griechentum nachspürt, dem begegnet der Orient mit seinem Dualismus, seiner „Himmelfahrt der Seele“, wer mit festem Griffe diesen als ein Ganzes zu fassen meint, dem entwindet er sich wieder und läßt in seinen Händen ein dünnes griechisches Gespinnst zurück. — In gleicher Weise gehen die Zeiten durcheinander; lassen doch die Gelehrten, die sich mit der Chronologie dieser Schriften beschäftigt haben, die hermetische Literatur sich durch mehrere Jahrhunderte erstrekken[4]. Dementsprechend duldet auch die hermetische Lehre keine wirklich einheitliche Betrachtung ihrer „Weltanschauung“, die eben ein Gemenge aus den verschiedensten Substanzen ist[5], ein wahrer „Krater“, wie sich einer dieser Traktate nach älterem Vorbilde selbst bezeichnet[6].

Auf welch schwankendem Boden wir hier stehen, mag uns ein Beispiel zeigen. Es ist allgemein anerkannt, daß in den Hermetika vielfach platonisches Wesen zu spüren ist, daß namentlich jene Bibel der Philosophie vom 1. vorchristlichen bis zum 5. nachchristlichen Jahrhundert, der *Timaios*, zu dem Poseidonios seinen berühmten Kommentar geschrieben hatte, benutzt worden ist[7]. Während aber nun alle sonstige Popularphilosophie, z. B. auch die der christlichen Apologeten, Platon

wirklich mehr oder minder richtig zitiert, begnügt sich dagegen der *Poimandres* nur mit Reminiszenzen, d. h. er hat die Glocken nur von weitem läuten hören. Das geschieht im kleinen wie im großen. So wird das berühmte geflügelte Wort Platons vom „Auge der Seele“[8] zu „den Augen des Herzens“[9], der immer wieder zitierte Spruch: Du bist schuldig an Deinem Lose, Gott unschuldig! heißt hier so: denn Gott ist unschuldig, wir aber schuldig an den Übeln[10]; im *Timaios* sagt Platon: dem Besten war es gesetzt, nur das Schönste zu schaffen[11]; hier[12] wird das nicht übel popularisiert: Gott kann nicht leben, ohne Gutes zu tun[13]. Hellenen wie jüdische und christliche Hellenisten konnten sich gar nicht genug tun, den Anfang jener Rede des timäischen Allerzeugers an die „Götter von Göttern“ zu zitieren, in der diese zum Werke des Weiterschaffens aufgefordert werden[14]: die Hermetiker haben an diese Szene nur eine dumpfe Erinnerung bewahrt[15]. Im *Timaios* wird die Seele des Alls in einem Krater gemischt[16], daraus macht *Poimandres* eine Mischung der Herzen im Krater[17]; bei demselben lesen wir, daß die Entstehung der Materie vom Aion abhänge, wie dieser von Gott, der des Aions Seele sei; der Aion wieder sei die Seele des Kosmos, der Himmel die der Erde[18]; im gleichen Traktate wird dann der Aion als Gottes Ebenbild, der Kosmos als das des Aion, die Sonne als das des Kosmos, der Mensch als das Ebenbild der Sonne bezeichnet[19]. Auch diese Phantasie ist eine gnostische Weiterbildung des *Timaios*, der sehr viel einfacher lehrt[20], Gott habe ein bewegliches Ebenbild ersonnen, das wir Zeit nennen[21]. Hie und da wehen denn auch noch wörtliche Anklänge herüber[22]; ein wirklich platonisches Denken aber oder auch nur Platonisieren im Sinne eines Popularphilosophen ist ausgeschlossen. Ein durch viele Medien gebrochenes Wissen von Platon kennzeichnet also u. a. das Wesen der Hermetika[23].

Eine etwas andere Erfahrung machen wir für Poseidonios[24]. Hier finden sich doch zahlreiche Anklänge an jene Literatursphäre, in der wir den Einfluß dieses Denkers wahrnehmen. Da haben wir das Schauen aus der Höhe auf die irdische Welt, da den bekannten Preis der das Dasein Gottes verbürgenden Schönheit des Kosmos, jenes Sohnes Gottes, Poseidonios' religiöse Begeisterung für die Sonne tritt hervor, seine Anschauung von der Herrschaft der Planeten, vom durchdringenden Nus oder Logos, vom Körper als dem Hindernis der Erkenntnis Gottes, von der seelenerfüllten Welt, von Gottes Willen, durch den

Menschen erkannt zu werden[25]. Und auch, wenn der Hermetiker vom Menschen spricht, der zum Himmel emporsteigt, seine Höhen und Tiefen mißt[26], so spiegelt diese Anerkennung wissenschaftlichen Strebens Poseidonios' Doppelwesen[27] wieder. Demnach wäre es auch nicht ausgeschlossen, daß die oben berührten fernen platonischen Reminiszenzen durch Poseidonios oder eine diesen vermittelnde Quelle dem Hermetiker zugekommen sein könnten, um so wahrscheinlicher, als gerade der von jenem kommentierte *Timaios* hier vorwiegend herangezogen erscheint. — Gleichwohl heißt es hier äußerste Vorsicht zu beobachten. Denn der Widersprüche sind in diesen zeitlich auseinanderliegenden Traktaten, ja sogar innerhalb derselben Abhandlung nur allzuviele vorhanden; an die Aufstellung eines Lehrgebäudes im eigentlichen Sinne ist nicht zu denken[28].

So deutlich sich aber nun auch verschiedene Gruppen herauszuheben scheinen[29], kann man doch von einem bestimmten Zwecke des Ganzen, das zur Erbauung einer Gemeinde dienen soll, reden. Man hat zwar dieses Wesen geleugnet und in den hermetischen Schriften rein literarische Erzeugnisse der Theosophie sehen wollen[30]. Natürlich dienten die Traktate trotz ihrer Psalmen[31] nicht eigentlich kultischen Zwecken, wohl aber verraten sie in ihrer mannigfaltigen Zusammensetzung aus Abhandlungen dialektischer und mystischer Art, Predigten und Lobgesängen das ganze Wesen eines Andachtsbuches, dessengleichen doch nie und nimmer nur auf eine Stimmung oder Situation des Andächtigen eingestellt ist, sondern allen möglichen Fällen dienen soll. In einem solchen Sinne ist ein Gemeindebuch freilich auch wieder „Literatur".

Im Vordergrunde der Hermetik wird man nun ohne fehlerhafte Verallgemeinerung die Gnosis erkennen dürfen: Gnosis in jenem erweiterten Sinne, wie sie das Heidentum vor und zugleich mit dem Christentum gesucht[32] und, als schon die christlichen gnostischen Systeme zerbröckelten, noch im Neuplatonismus eines Porphyrios erstrebt hat; Gnosis, zu deren Gliedern mit dem hermetischen Corpus auch die chaldäischen Orakel gehören[33]. — Dieser Gnosis fehlt dann auch nicht eine dualistische Kosmogonie von hochphantastischem Wesen, die mit feierlichen Worten nach bekanntem Muster Abstraktionen als Urgründe des Daseins einführt[34] und im Traktate „Die Tochter der Welt" wieder im Anschlusse an den *Timaios* einen Weltschöpfungsmythus, ausgestattet mit vielen Personen und Szenen, vor-

führt[35]. An das Weltall, dessen Schönheit, wie wir gesehen, in Poseidonios' Weise gepriesen wird, schließt sich die Lehre vom Menschen, auch sie in ihrer Auffassung vom Anthropos als dem göttlichen Urmenschen[36] ein wunderlicher Mythus von echt orientalischem, mit der heidnischen Grundschrift der gnostischen Naassenerpredigt verwandtem Gepräge[37]; doch fehlt hier jede Beziehung zu der sonstigen durch ein umgestaltetes Heraklitzitat gestützten Vorstellung von den Menschen als sterblichen Göttern[38]. Ist das Wesen dieser Lehren ebenso wie die Anschauung von der Himmelfahrt der Seele zur Ogdoas empor[39] echt orientalisch, so gilt dasselbe wenigstens von der Form, in der der Mystiker seine Sehnsucht nach Gotteserkenntnis, sein Gebot der innigsten Vereinigung mit Gott ausspricht. Über der achten Natur, der Ogdoas, gibt es noch höhere, Gott preisende Mächte; in diese geht der von hier Abgeschiedene über und ist dann in Gott, hat das Ziel der Gnosis erreicht[40]; der Mensch soll, so ruft ihm der Theosoph zu, alle Schranken überwindend, zum Aion werden, um Gott zu erkennen; halte Dich, heißt es, selbst für unsterblich, und Du ersteigst jede Höhe, durchmissest jede Tiefe. Verwandle Dich in alle Zustände, umfasse alles zugleich, Zeit, Ort, Qualität, Quantität, und Du kannst Gott erkennen[41]. Das ist, wie jeder leicht sieht, eine noch mit dem Orient verbundene, übrigens wahrhaft schöne Gnosis[42]. Andere Stellen jedoch lassen uns eher griechischen Geist wahrnehmen. So entspricht es, wie angedeutet, der Phantasie des *Timaios*, wenn die Seelen in einen Mischkrug voll Nus tauchen und dann die Gnosis erhalten[43], so ist die Predigt von der Agnosia als dem höchsten Übel, als dem lebenden Tod, dem fühlenden Leichnam, dem angesiedelten Räuber wenigstens formell durchaus hellenisch[44].

Es ist das oft wiederkehrende Thema der Traktate, daß Gott nicht kennen die höchste Schlechtigkeit sei. Schon auf Erden erleichtert den Schicksalszwang die Zugehörigkeit zu jenen Auserlesenen, die der Nus leitet[45]; es gilt im Hasse gegen den Leib, dieses Gefängnis[46], durch Bekämpfung der körperlichen Empfindungen, der Untugenden die Gnosis zu empfangen, die zuletzt zur Wiedergeburt — wir kennen diesen Begriff aus der Mysterienreligion[47] — führt[48]. Natürlich spielt dabei auch die Ekstase ihre Rolle, obschon nicht im eigentlichen Sinne eine führende[49]; denn jene Verquickung ist in der Regel ein Seelenzustand mehr des Individuums als der Gemeinde. — Mit den

einzelnen Göttern beschäftigt sich diese monotheistische Theosophie naturgemäß wenig. Wohl werden Gebete zu den Götterstatuen vorgeschrieben, da diese „Ideen von dem intelligiblen All“ enthielten[50], und diesen Bildern wird überhaupt göttliche Kraft zugesprochen[51], aber das wahre, geradezu als Psalm erscheinende Gebet[52] gilt allein dem einen Gotte, dem auch nur Opfer des sinnenden Verstandes dargebracht werden dürfen[53]. So dient denn auch der Name des „Guten Dämon“ dazu, um einen ursprünglich ägyptischen Gott darunter zu verhüllen[54]. Dagegen redet der Hermetiker — ich schließe hier den 16. ziemlich späten Traktat noch von der Betrachtung aus[55] — öfters vom Wesen der Engel und Dämonen[56], d. h. hauptsächlich des bösen Geistes, der Anlaß zu schlimmen Taten gibt[57], eindringend in die ruchlose Seele sie zu Freveln aufpeitscht[58], um dann die Rolle des Rächers zu übernehmen[59]. Obwohl nun aber die hermetische Annahme von einem Dämonenbeherrscher, der ähnlich auch bei Porphyrios erscheint[60], den Glauben an ein ganzes Reich solcher Geister voraussetzt, ist doch die Bedeutung des Wahnes allem Anscheine nach nicht entfernt dieselbe wie bei dem Philosophen von Tyros, der uns diesen Aberglauben in seiner ganzen Finsterkeit gezeigt hat[61].

Zwei Jahrhunderte, das 1. und 2. nachchristliche, scheinen an diesem Glauben, diesen „Sakramenten“[62], an dieser Literatur gearbeitet zu haben. Es macht aber den Eindruck, als ob zwei Traktate noch in die von uns früher eingehend gewürdigte Zeit des 3. Jahrhunderts hineinreichen. Dies sind der zweite und der auch von anderer Seite für spät gehaltene sechzehnte[63]. Der erstgenannte hat zwar die allgemeinen Voraussetzungen wie die anderen, insofern er das unerläßliche Thema des Nus und Logos berührt[64], aber sein Wesen ist sonst doch grundverschieden von diesen[65]. Wir haben hier nicht religiöse Schwärmerei auf dem Untergrunde eines halbverstandenen Platonismus oder Neupythagoreismus, sondern richtige, an den Neuplatonismus erinnernde Scholastik. Im ganzen machen ja die Gespräche zwischen Hermes und seinem Schüler keinen gezwungenen Eindruck, von Dialektik ist wenigstens nicht viel zu spüren. Aber dieser Traktat wird durch einen affektierten platonischen Dialog eingeleitet, der sich um das Bewegte und die bewegende Kraft dreht, und sogar physikalische Erörterungen über die Luft als Körper bringt[66]. So wird in der scholastischen Weise des Neuplatonismus eine Heilswahrheit auf dem Trugwege naturwissen-

schaftlichen Scheinwissens erreicht. Und wenn der Verfasser dieses Stückes dann Gott nicht im Nus, noch im Pneuma sehen will, sondern in dem Urwesen beider[67], so ist auch diese Überhöhung zweier göttlicher Wesen durch ein drittes größeres eine Reminiszenz an neuplatonisches Denken, das auch in der Erklärung über die Götter zum Ausdruck kommen dürfte, die gleich Menschen und Dämonen nicht völlig gut genannt werden[68].

Im 16. Stücke hat man, wie oben bemerkt, mit vollstem Rechte eine späte Arbeit erkannt: die Bedeutung der Sonne als des Demiurgen spielt eine dem aurelianischen Kulte entsprechende Rolle[69]. Aber auch hier ist m. E. neuplatonisches Wesen unverkennbar; wird doch wieder der scholastische Versuch gemacht, diese Stellung des Gestirns durch Formeln, wie sie der Neuplatonismus kennt, dialektisch zu stützen oder wenigstens aufzuputzen[70]. Dem entspricht auch die ausgeführte Dämonenlehre des Traktats, der ähnlich, wenn auch wieder bei weitem nicht voll solch schauerlichen Aberglaubens wie Porphyrios, ein richtiges Dämonensystem entwickelt, innerhalb dessen auch die guten Geister nicht unerwähnt gelassen werden[71]. Und noch eines kennzeichnet das späte Wesen dieses Stückes. Das Lob der Ägypter wird ja auch sonst oft genug gesungen[72]; auch in den hermetischen Schriften begegnet es[73]; aber der heftige Ausfall des Ägyptertums auf die Griechen und ihre phrasenreiche Philosophie, den wir gerade in diesem Kapitel finden[74], erinnert stark an Porphyrios und kehrt dann bei Jamblichos wieder[75]. Derartiges zeigt die kräftigste Erstarkung des Orientalismus, der trotz allen Kokettierens mit hellenischer Dialektik nur reinen Glauben verlangt und im Mysterium schwelgt; eine solche Stimmung gehört auch in die Nähe jener schmerzerfüllten Prophezeihung über das traurige Endschicksal Ägyptens unter dem Christentum[76].

So darf man denn in diesen Schriften trotz ihrer vielen Widersprüche, trotz der unerfreulichen Mischung von lebendigem, schönem Gottesglauben und ernstem Gottsuchen mit pseudowissenschaftlicher Scholastik[77], trotz gelegentlicher griechischer Formalistik und Pointensucht[78], im letzten Grunde doch ein Zeugnis wahrer Frömmigkeit sehen, die natürlich bei Heiden wie Jamblichos, aber auch bei billig denkenden Christen gleich Lactantius Eindruck hervorgerufen, ja sogar, wie wir jetzt wissen, in der christlichen Liturgie Verwertung gefunden hat[79].

Mit Hermes Trismegistos steht in naher Verwandtschaft ein anderes mystisches Buch, die Sammlung der sogen. Oracula Chaldaica, deren älteste Teile von ihrem Herausgeber und besten Kenner[80] etwa um das Jahr 200 n. Chr. gesetzt werden[81], und, ein Gemisch von platonischen, pythagoreisch-orphischen, stoischen Bestandteilen, heute als ein zweites Stück heidnisch gnostischer Literatur gelten[82]. Denn die Beziehungen zwischen diesen von Porphyrios und seinen Nachfolgern[83] hochgeschätzten, in anspruchsvoller Scheinphilosophie, z. B. über die Erfassung des Intelligiblen fabulierenden Sprüchen und Hermes Trismegistos sind zahlreich. Da haben wir eine göttliche Trias[84], eine Rückkehr der Seelen zum Vater, die durch die Kraft der Dreizahl und des dreifachen Feuers erfolgt[85], die Befreiung der Seele, ihr Aufstieg wird geschildert, wie sie der Herrschaft des Schicksals entgeht und sich mit Gott vereinigen darf, um die Blume des göttlichen Feuers zu pflücken[86], also daß der zur höchsten Vollendung Gediehene zum Engel wird, während die Herde der nicht Vollendeten den Hunden gleicht[87]; auch kleine Einzelheiten wie der einmal angeschlagene Predigerton[88] und platonische Anspielungen, z. B. das „Auge der Seele"[89], zeigen die Ähnlichkeit beider Offenbarungsschriften. Aber es ist doch auch ein großer, grundlegender Unterschied vorhanden. Denn im philosophischen Systeme dieser Orakel, wenn man es einmal so nennen darf, spielen doch neben den mit Emphase genannten intelligiblen Göttern und den beherrschenden Begriffsgestalten gleich der mystischen Trias: Glaube, Wahrheit, Liebe[90] die gespenstischen Wesen wie Hekate, die großen Götter wie Rhea[91] eine Rolle, deren gleichen den Hermetika ganz fern liegt. Besondere Bedeutung genießt auch die Theurgie, deren Vollzieher die Rettung von dem bestimmten Schicksale verheißen wird [92], ja, daraus entwickelt sich naturgemäß, wie wir dies schon bei den von Porphyrios überlieferten Orakeln erkannten, eine Zaubertheologie, die mit ganz tollem, aus den magischen Papyri uns wohl bekanntem Spuk arbeitet[93]. Diese Orakel stehen also inmitten jener hermetischen Schriften und der von Apollonpriestern erfundenen und verbreiteten Orakeltheologie, zu der sie in ihrer Empfehlung der Theurgie mehr als zu jenen neigen. Aber sie bilden wohl überhaupt keine völlige Einheit, sondern begleiten, fortgesetzt werdend, das immer stärker dunkelnde Grau des Heidentums durch das ganze 3. Jahrhundert und vielleicht noch weiterhin[94].

Ein Benutzer der Hermetika ist der Alchemist Zosimos. Eine beginnende Wissenschaft hat sich wohl mehrfach als Geheimlehre, als mystische Gabe der Götter bekannt. So auch bei Zosimos, der, zwischen dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrhunderts lebend[95], ein wirklicher chemischer Praktiker[96] war, gleichwohl aber in den höchsten Tönen der Gnosis, auch der hermetischen, redet[97]. Er spricht uns von wunderlichen, ja tollen Visionen, er ersteigt den Ort der Askese, wo die Menschen zu Geistern werden, wird vom „Guten Dämon" zur Stelle der Peinigungen geführt, lehrt uns, daß der pneumatische Mensch, der die Heimarmene sich selbst überlasse, den Sohn Gottes schauen werde, der um der heiligen Seelen willen jede Gestalt annehme, damit er jene aus dem Orte der Heimarmene in das körperlose Land ziehe[98]. — — —

In solchem Dämmerlichte phantastischer Vorstellungen bewegte sich, der Brunst der Gnosis hingegeben, ein großer Teil der heidnischen Gläubigen, während das Christentum, den gnostischen Fremdkörper kräftig abschüttelnd, hellen Auges und straffen Fußes vorwärtsschritt und mit den Mächten der Erde entweder erbittert kämpfte oder klug mit ihnen zu rechnen verstand.

3. Die Wissenschaft.

Ein Zeitalter, dessen führende Geister sich fortwährend mit religiösen und theologischen Fragen beschäftigen, eine Epoche, in der man sich das Hirn zermartert, wie man dem Elend eines dem Drucke der Gestirne und dem Spiel der Dämonen ausgelieferten Daseins entgehen könne, scheint nicht geschaffen, freien Auges zu den lichten Höhen geistigen Erkennens emporzublicken. Und doch würde eine solche historische Wahrscheinlichkeitsrechnung gegenüber der Logik des wirklich Geschehenen sich wieder einmal als ein schwerer Irrtum erweisen. Ist doch auch das Jahrhundert der Religionskriege und Hexenprozesse zugleich das „mathematische" gewesen.

Vielfach haben wir allerdings im 3. Jahrhundert eine nach religiösen Zielen sich orientierende Wissenschaft. Aber es ist doch noch ein wirkliches Können damit verbunden. Denn man wird der Dialektik Plotins trotz ihrer scholastischen Tendenz eine starke Leistungsfähigkeit nicht absprechen. Namentlich

aber blüht in der neuplatonischen Schule die Philologie. Longinos von Athen gab Porphyrios' Geist seine wissenschaftlich philologische Richtung; im Dienste der Philosophie und Religion betätigt der Tyrier, nicht selten glücklich, sein kritisches Können[1]. — Auf der anderen Seite, bei den Christen, herrscht dasselbe Bestreben. Die alexandrinische Philologie erficht in Origenes' Riesenarbeiten einen glänzenden Sieg; Textkritik und Exegese lassen den Kirchenvater als verständnisvollen Schüler der alten Tradition erkennen. Es ist dabei bezeichnend für den Zeitgeist, daß die Erklärungsmethode, die Allegoristik, bei Origenes wie Porphyrios die gleiche ist. — Verwandt sind mit diesen Studien, wenigstens vielfach nach antikem Denken, die über die Musik. Wieder entstammt der neuplatonischen Schule ein Gelehrter, Aristides Quintilianus, mit seinem philosophisch abgestimmten Werke über die Musik, dessen drittes Buch in das Gebiet der Mathematik hinübergreift[2].

Die Mathematik ist es denn auch, die den wissenschaftlichen Ruhm dieses Zeitalters bildet. Diese großen, noch einmal hell aufleuchtenden Leistungen der griechischen Mathematik im 3. Jahrhundert hängen aber mit dem Neuplatonismus zusammen[3]. Das Neupythagoreertum schuf im 2. Jahrhundert in Nikomachos' „arithmetischer Einführung" eine Art „Metaphysik der Zahlenlehre"[4], die später vielfach benutzt ward; in Plotins Schule spielte die Mathematik eine bedeutsame Rolle; Origenes legte großen Wert auf diese Wissenschaft; wir wissen, daß auch noch Jamblichos und sein Anhang mit der Mathematik ihr mystisches Spiel trieben. Es kann daher m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß die beiden letzten produktiven Mathematiker des griechischen Altertums, Diophantos und Pappos, beide Zierden der alexandrinischen Gelehrsamkeit, mit dieser Richtung der Zeit, mit diesen Interessen gerade der Neuplatoniker in nächste Beziehung zu setzen sind. In dem von dieser Schule allverehrten Namen, in der von ihr weiter entwickelten Fabel des Pythagoras lag der Aufruf zu emsigen mathematischen Studien. — Dagegen begann ein anderer Ast der exakten Wissenschaft zu verdorren: die Medizin. Wenn hier die Scholastik, wie uns die Schrift „über die Beseelung des Embryo" gezeigt hat, das letzte Wort sprechen wollte, so war keine lebendige Frucht mehr zu erhoffen.

Die Geschichtschreibung verblaßt. Nach Cassius Dio sind Herodianos und Dexippos mit seinem thukydideischen Archaismus keine Erscheinungen von charakteristischem Wert; die

Nichtigkeit dieser Altertümler, die ja auch in der Vergötterung der alten Denker bei den gleichzeitigen Philosophen hervortritt, setzt sich in Eusebios' jonisierendem Geschichtswerk fort[5].

Ganz anders tritt uns das römische Wesen in seinen wissenschaftlichen Leistungen entgegen. Hier spielt die Philosophie keine fördernde, die Mystik keine hemmende Rolle. Eine große Epoche ist für die Jurisprudenz angebrochen. Die Namen des Ulpianus und Paulus wie ihrer Nachfolger zeigen, welche Kräfte noch im Romanismus lebten.

Auch die altrömische Wissenschaft der Landwirtschaft ist durch einen Gargilius Martialis, die Philologie durch Porphyrio gut vertreten, und die griechische Geschichtschreibung überragt ein Marius Maximus, der freilich noch z. T. dem 2. Jahrhundert angehört. Später aber, in jener unheilvollen zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, erfolgt ein starker Rückschlag.

Denn was wir in dieser Zeit an wissenschaftlichem Gute besitzen, ist alles — man denke z. B. an Solinus — nur Kompilation; eine Geschichtschreibung scheint kaum vorhanden; denn die vielfach so klägliche Historia Augusta ist ein Buch des ausgehenden 4. Jahrhunderts; die Rhetorik wird durch die Panegyriker der Epoche gekennzeichnet. Die Schuld an dieser geistigen Verödung trägt z. T. das allgemeine Elend der Welt jener Tage.

4. Die Dichtung.

Das Verständnis für irgend eine geistige Tätigkeit einer Zeit erschließt sich uns nur durch die möglichst umfassende Betrachtung ihres gesamten geistigen Daseins. Und so erfordert die Kenntnis des religiösen Lebens im 3. Jahrhundert neben der Kunde des wissenschaftlichen Denkens der Epoche auch noch eine Würdigung ihres dichterischen Wollens und Könnens.

Wieder scheidet sich auch auf diesem Gebiete römisches und griechisches Volkstum. Wie die Wissenschaft der Römer nicht vom Wesen der mystischen Philosophie berührt ist, so lebt in dem schwachen Laut der damaligen römischen Dichtung nichts von einem Hauche der Philosophie. Wenn „die Nachtfeier der Venus" dem 3. Jahrhundert angehört, so gilt von diesem Gedichte, daß trotz dem Hinweis auf das die ganze Natur durchflutende Liebesleben jeder pantheistische Zug hier durchaus fehlt[1]. Und reinste Fleischeslust atmet Reposians Dichtung

„vom Liebeslager des Mars und der Venus“. — Ein anderes Bild zeigt die griechische Dichtung der Zeit, die uns wesentlich in Romanen vorliegt. Da tritt nun neben den lüsternen Longos, dessen Zeit freilich nicht feststeht, neben den weniger geschickt entwerfenden und ausführenden Achilleus Tatios, der etwa um 300 gelebt hat[2], der höchst merkwürdige Heliodoros von Emesa. Dieser Orientale zeigt nun ein von allen anderen griechischen Romandichtern ganz verschiedenes Wesen. Es ist bekannt, welche Rolle bei ihm Helios Apollon, das delphische Orakel, bei dessen begeisterter Beschreibung er so gar keine Ortskenntnis verrät, spielt, welch sittliche Wohlanständigkeit hier herrscht; auch hat man seinen erbaulich pythagoreisierenden Ton nicht überhört, endlich sogar eine Entlehnung aus Philon von Alexandrien festgestellt[3].

Aber dies genügt doch noch nicht. Es handelt sich hier um mehr als Neupythagoreertum: die Erzählung ist eine neuplatonische Tendenzdichtung. Auch dieser Roman muß natürlich mit der Heirat des Liebespaares schließen, aber das sinnliche Begehren kommt eigentlich nur zur Sprache, um wie in christlichen Legenden negiert zu werden. Die eine Hauptperson des Romans, Charikleia, ist nicht nur schamhaft, sondern überhaupt gegen das Heiraten eingenommen[4], und ihr Liebhaber hält sich wohl oder übel stets in den Schranken strenger Enthaltsamkeit[5]. Askese läßt sich aber hier auch sonst wahrnehmen. Jener weise Kalasiris, der, einmal einer sinnlichen Versuchung erlegen, nun seine Tage in Beschaulichkeit zubringt und weder sieht noch hört[6], gemahnt an die neuplatonischen Asketen, von denen wir soviel wissen; die auch von Porphyrios mit Wärme genannten Gymnosophisten erscheinen mehrfach[7]. Im ganzen Roman wird immerfort gebetet, auch das Abendgebet ja nicht unterlassen[8]; man ruft aber nicht nur stets zu den Göttern, sondern man weiß auch auf gut neuplatonisch genau über die Einzelheiten ihres Aussehens, die Art ihres Fluges Bescheid[9], d. h. man beherrscht ein theurgisches Wissen. Damit hängt zusammen, daß man in Ägypten die Quelle aller Weisheit findet[10] und es darum bedauert, wenn sich selbst dort eine ungehörige Orakelei auftut[11]. Zum neuplatonischen Götterglauben gehört dann auch die Allegorese, der der gottselige Autor einen Platz einzuräumen weiß[12], gehört ebenso die Dämonologie, die hier zwar nicht ausführlich entwickelt, doch auch nicht übergangen wird[13]. Und dieses philosophische Getue des Autors steigert sich gelegentlich soweit, daß er bei der Schil-

derung ganz einfacher Seelenvorgänge neuplatonische Redeweise anwendet[14].

Wir haben versucht, den heidnisch religiösen Geist des 3. Jahrhunderts, wie er uns in den Kulten und im Geistesleben entgegentritt, zu erfassen. Wir erkannten, daß von irgend einer Abnahme der Intensität des religiösen Empfindens nicht die Rede sein kann. Die Kulte stehen bis zur Mitte des Jahrhunderts zu ihrem besten Teile in hoher Blüte, das geistige Leben der Gebildeten wird immer mehr zur Religion, und der schon lange herrschende Aberglaube nimmt auch bei den Philosophen und Literaten die bedenklichsten Formen an. Aber die Gottesdienste erleiden durch das Elend der Zeit schwere Einbuße, die Unterstützung durch den schon krankenden Staat oder reiche Privatleute wird schwächer und schwächer; in die entstehenden Lücken kann das Christentum eindringen. Die verringerte Anzahl aber der Heiden hält mit desto größerer Inbrunst am alten Glauben fest, dem der Neuplatonismus durch seine Spiritualisierung der Religion starke Stütze verleiht. Aber eben diese neuplatonische Theologie erleidet durch Porphyrios' individuelles Vorgehen eine taktische Niederlage; seine Polemik gegen einzelne Stücke der überlieferten Religion schwächt die heidnische Stellung, und die Christen können auch hier in eine Bresche eindringen. Es bedurfte ganz besonderer Anstrengungen des Heidentums, um wenigstens die Zitadelle der Festung einstweilen zu retten.

Drittes Kapitel.

Das 4. Jahrhundert.

1. Der beginnende Kampf gegen das Heidentum.

Der Staat, vertreten durch die kaiserliche Gesetzgebung, hatte bis auf Decius' Zeit sich nur in einzelnen, allerdings oft recht schweren Anläufen gegen die Christen gewandt; die Verfolgungen waren zumeist vom Hasse der Massen ausgegangen. Mit Decius wechselt die Szene; jetzt ist es die Abneigung der Kaiser selbst, jener abergläubischen „Troupiers"[1], die, freilich gestützt auf die Gesinnung der heidnischen Untertanen[2], die Verfolgungen so gefährlich macht. Aber das Christentum war zwischen Decius', Valerians und Diocletians Regierung so erstarkt, daß die letzten Verfolgungen noch weniger als früher ihr Ziel zu erreichen vermochten. Ja, die Regierung mußte gelegentlich ein Auge zudrücken: gerade unter Diocletian war es bereits dazu gekommen, daß man christlichen Statthaltern die offiziellen Opfer erließ[3], wofür anderseits wieder Christen den Flaminat übernahmen[4].

Mit großem Nachdruck hatten Diocletian, Maximin, Maximian und auch Maxentius die heidnischen Kulte zu heben gesucht; im Bewußtsein seiner Machtfülle konnte Diocletian die Christenverfolgung über das Reich verhängen, ohne von dieser eine Störung des inneren Friedens, eine Schwächung seiner Herrschaft befürchten zu müssen. Anders war die Lage unter seinen Nachfolgern. Mißtrauisch standen sie sich gegenüber, fortwährende Kriege gegen einander bezeichnen das schwach verhehlte Streben der Augusti nach der Alleinherrschaft. Es war begreiflich, daß, wenn sie gegen den Nebenbuhler ins Feld zogen, sie mit gesammelter Kraft auf den Feind losschlagen, nicht ihr Land, zerrissen von religiösen Unruhen, im Rücken lassen wollten. So sind die mehrfachen Toleranzedikte der Regenten zu verstehen; auch noch das berühmte Mailänder Reskript des Licinius und Constantin vom Jahre 313 fand wenigstens einen seiner Gründe in diesem Friedensstreben.

Constantins Feind Galerius war in übler Lage. Im Westen hatte sich (310) Maximians Ausgang vollzogen, eine Verbindung Constantins und des Maxentius schien nicht ausgeschlossen, Maximin war zum Augustus ausgerufen worden. Galerius litt an schwerer Krankheit; aber es bleibt wenig wahrscheinlich, daß er, seinen baldigen Tod voraussehend, nun vor seinem Ende noch zu guter Letzt sich mit den bitter gehaßten Christen habe aussöhnen wollen. Ein tätiger Mann und ein Herrscher wird, selbst angesichts des herannahenden Todes, nicht gerade von solch gefühlvollen Empfindungen geleitet werden. Was Galerius brauchte, ungewiß, ob nicht der Kampf mit seinen Nebenbuhlern sehr bald, noch vor seinem Tode, ausbrechen würde, war Friede daheim, und den verschaffte er sich durch den Vertrag mit dem mächtigen Christentum[5].

Also kam jenes merkwürdige Edikt vom 30. April 311 zustande[6], dessen verdrossener Eingang in scheltenden Worten den Abfall der Christen von der väterlichen Religion berührt, um daran die resignierte Feststellung einer unhaltbaren religiösen Lage zu schließen. Wie es jetzt stehe, heißt es da, verehrten die Christen weder die Götter noch ihren eigenen Gott; so wolle denn der Kaiser Milde, *indulgentia*, üben; die Christen dürften ihre Zusammenkünfte abhalten und sollten für den Kaiser und den Staat beten.

Unterdessen setzte jedoch der fanatische Heide Maximin in seinem Reichsteile die brutale Verfolgung fort[7], bis er, durch Constantin gemahnt, sie hemmen mußte. Dieser aber, gedeckt durch Galerius' Vorgehen, trat, wahrscheinlich schon vor Maxentius' Besiegung, sicher aber unmittelbar nach dem Falle seines Gegners mit seiner religiösen Neigung, die freilich noch kein völlig ausgesprochener Glaube war, offener hervor. Im Vorhofe der Basilika hörte er Evangelium und Predigt, im eroberten Rom ließ er seine Statue mit dem Kreuze in der Hand aufstellen und rühmte auf einer Inschrift die Hilfe des segenbringenden Zeichens[8]. Es war der Ausdruck einer inneren, immer stärker werdenden Überzeugung. Doch beobachtete der Kaiser bei anderen Gelegenheiten Zurückhaltung und vermied es, die Heiden zu beunruhigen. Entsprechend dem Henotheismus der Griechen und Römer ließ er sich von einem Lobredner nur in allgemein theistischen Ausdrücken preisen und führte in amtlichen Berichten die gleiche Sprache[9]; die Inschrift auf seinem Triumphbogen redete von der „Inspiration der Gottheit“[10].

Bald folgte denn auch seine und des Licinius Duldungskonstitution vom Jahre 313[11]. Hier redet zuerst wieder der Glaube an die „Divinität“, in dessen Verhältnissen nach dem Willen der Herrscher Ordnung gestiftet werden soll. Dementsprechend wird den Christen und allen anderen Untertanen jede beliebige Glaubensfreiheit zugesichert. Nun aber erfolgt sofort ein gewaltiger Schritt weiter: die Christen erhalten sogar Rückerstattung ihres früher konfiszierten oder auch in andere Hände übergegangenen Gutes; die jetzigen Besitzer sollen durch die Kaiser entschädigt werden — eine Verordnung, durch die eine tief einschneidende Maßregel zur Tatsache wird und ein neues Streitmoment zwischen Heiden und Christen in Erscheinung tritt.

Entscheidende, weltbewegende Taten großer Männer lassen sich nicht aus einer einzigen Erkenntnis, nur aus einem inneren Vorgange ableiten, ebensowenig wie gewaltige weltgeschichtliche Entwicklungen nur eine wirkende Ursache haben. Constantin vollzog jenen notwendigen Schritt weder allein aus staatsmännischen Rücksichten noch nur aus innerer Neigung zum Christentum, sondern beide Motive bestimmten ihn. So schuf er Frieden zwischen Heiden und Christen, genügte diesen, ohne jene zu verletzen; der Staat im Staate konnte zunächst dem Reiche keine Gefahren bringen. Die Untertanen wußten oder fühlten, welcher Religion Constantins Herz schon angehörte, aber sie sahen auch, daß der Kaiser noch kein feuriger Missionar des Christengottes war[12].

Maximin erkannte das Mailänder Edikt nicht an, sondern bemühte sich, unter Berufung auf heidnische Petitionen die Christen durch milde Mittel, wie er sie verstand, zum alten Glauben zurückzuführen[13]. So entbrannte der erste wirkliche Religionskrieg der Welt[14]. Aber noch war es nicht ein Kampf für und gegen die alten Götter, sondern nur für und gegen die Toleranz. Maximin unterlag dem Licinius; in seiner Not erließ auch er ein Duldungsedikt, in dem er ebenso die Wiederherstellung der Kirchen und des konfiszierten christlichen Eigentums gelobte[15]. Doch damit kam er jetzt zu spät.

Von irgendwelcher Beunruhigung der Heiden in der Zeit bis zur letzten Auseinandersetzung zwischen Constantin und Licinius hören wir nichts. Die gleichzeitigen Inschriften bezeugen im Gegenteil die Blüte wichtiger Kulte für den Westen wie den Osten. Es werden uns in dieser Epoche neben Mithras und Liber die

Hecatae genannt[16], eifrig ist die römische Aristokratie der Pflege des Gottesdienstes ergeben[17]; im Osten schuf die religiöse Tatkraft einem jener lokalen Baalim den gewaltigen Tempel, dessen Trümmer wir noch heute bestaunen[18].

Bei aller Vorsicht aber, die Kaiser Constantin jetzt und noch später bewahrte, vermochte er je länger desto weniger Hehl aus seiner wahren Gesinnung, seiner wachsenden Neigung zum Christentum zu machen. Die Gesetzgebung gegen die Haruspizin im Jahre 319 könnte freilich ebenso gut einen politischen wie religiösen Untergrund haben, aber, wenn der Kaiser in seinen Erlassen von der Haruspizin als einem Aberglauben, einem Brauche der Vergangenheit redet[19], so kennzeichnet dies Wort unzweideutig seine Stimmung. Wohl wollte er ferner bei Blitzschlägen, die den kaiserlichen Palast oder andere öffentliche Gebäude träfen, die Begutachtung des Falles durch die Haruspices nicht verhindern, aber er verbot bezeichnender Weise jedes häusliche Opfer dabei[20]. Zum ersten Male also trifft ein Verbot den uralt geheiligten Opferbrauch: es ist das erste noch wenig vernehmbare Signal zum langen schweren Kampfe späterer Zeiten.

Mit voller Deutlichkeit zeigen die Münzen des Kaisers diese Entwicklung. Vom Jahre 308 bis 323 prägte Constantin noch mit dem Bilde des Sonnengottes, doch nicht ohne die Beischrift *claritas reipublicae;* seit dem Siege über Licinius hörte die Prägung mit Sol, dem besonders von diesem verehrten Gotte, auf, und auch an Stelle des *Mars conservator*, *propugnator* traten jetzt auf den Münzen allgemeine Begriffsgestalten[21].

Diese langsame, aber stetige Entwicklung der kaiserlichen Religion schien sich vorerst den Augen der Heiden noch zu entziehen. Es konnte trotz aller Duldungsgesetze noch vorkommen, daß man Christen zu heidnischen Sühnopfern heranzog; mit vollstem Rechte untersagte Constantin im Jahre 323 diesen schnöden Mißbrauch[22]. Mittelbar rügte er dadurch auch die Haltung der Christen, von denen so mancher den heidnischen Zwang nicht abgewartet, sondern sich aus freien Stücken am Kulte beteiligt haben mochte.

Auch nach der Besiegung des Licinius, der, um die Heiden auch des Westens zu gewinnen, in seinem Reichsteile den christlichen Gottesdienst durch Anwendung kleinlicher Mittel beunruhigt hatte[23], blieb des Herrschers Vorgehen im allgemeinen dasselbe. Ein Verbot, neue Götterstatuen zu verfertigen, Mantik

zu treiben, Opfer abzuhalten, von dem Constantins Lobredner Eusebios berichtet, ist in dieser Form ganz unwahrscheinlich[24]. Der Kaiser, der zu Christen wie Heiden gleich verständlich von der Divinität sprach, wußte vielmehr als gerechter Herrscher die Wage noch in der Schwebe zu halten. Wie seit dem Jahre 321 beide Religionen ein allgemeiner Festtag, der Tag des Sol, vereinigte[25], so ward für das Heer, das zum großen Teil heidnisch blieb, aber doch auch christliche Soldaten zählte, ein theistisches Gebet erdacht[26]; wenn Constantins' Statue auf dem Forum von Byzanz noch das Antlitz des Sonnengottes wies[27], so ließ der Kaiser anderseits wieder sein Bild aus den Tempeln entfernen[28].

Der auf den Religionsfrieden bedachte Herrscher erhielt und zerstörte zu gleicher Zeit. Dafür ist der öfters von den Forschern besprochene Fall der Umbrerstadt Hispellum besonders kennzeichnend. Dort hatte man um das Jahr 333 die jährlichen Spiele feiern wollen, die sonst für Tuscien und Umbrien in Volsinii abgehalten worden waren; um das Gewünschte zu erhalten, hatte die Stadt in ruhiger Zuversicht auf Constantins Gesinnung um die Annahme eines Tempels für das flavische Geschlecht gebeten; man mochte sich dabei wohl an den römischen Senatsbeschluß nach dem Jahre 312 erinnern, der der gens Flavia ein sacerdotium gewidmet hatte. Die Erlaubnis erfolgte denn auch in einem gnädigen Schreiben. Doch die Zeiten hatten sich geändert: unmöglich konnte Constantin in seiner Hauptstadt einen sehr beschränkten Kaiserkult dulden und zugleich in der Provinz den alten, noch von Maxentius geübten in vollem Glanze wiederherstellen, und so fügte er der Gewährung der Bitte die Klausel hinzu, das in seinem Namen geweihte Gotteshaus „dürfe nicht mit dem Truge irgend eines Aberglaubens befleckt werden“[29]. Es war ein Bescheid, der nun freilich der ganzen Tempelweihe durch das Verbot der Opfer — denn die waren gemeint — ein völlig anderes Aussehen gab. So nahm der Kaiser auf der einen Seite und gab doch auch wieder auf der anderen. Denn wenn er in dem gleichen Erlasse Hispellum den Namen Flavia Constans verlieh, so stellte er die heidnische Stadt dadurch auf dieselbe Stufe wie das christlich gesinnte Maiuma, dem er wegen seines religiösen Glaubens die gleiche Auszeichnung hatte zuteil werden lassen[30].

Fall für Fall suchte er, wo es irgendwie zulässig schien, dem heidnischen Kult leisen Abbruch zu tun. War es nur eine Tat der Billigkeit, wenn er der phrygischen Stadt Orcistus, die

zum besten Teile christlich war, die Ausgaben für die Kulte erließ, so ging der Herrscher schon etwas weiter durch das von ihm zum Ärger von Senat und Volk verfügte Verbot von Opfern bei den öffentlichen Spielen der Stadt Rom[31]; er verbat sich ferner für die Feier seiner Dezennalien allen Ritus, um dann jedes folgende Jahrzehntfest immer weniger traditionell zu begehen[32], und scharf verfolgte er den kultischen Mißbrauch, der bei der heiligen Eiche zu Mambre getrieben ward[33]. Und doch hütete er sich immer wieder, durch schroffes Auftreten die religiösen Empfindungen der Heiden schwer zu verletzen; denn noch im Jahre 335 wurden den afrikanischen Curialen, die das Amt des Flaminats bekleidet hatten, Vergünstigungen erteilt[34].

In Constantins religiösem Walten tritt auch das Wesen des Westländers deutlich zutage. Er beseitigte den Dienst der Aphrodite Aphakitis, hob das Aphroditeheiligtum über dem Grabe Christi auf[35], den Kult derselben Göttin im phönikischen Heliopolis[36] und den von Eunuchen besorgten Dienst des Nil[37]. So erfuhren denn auch die anderen Orientalen, Kybele und Mithras, einen starken Rückgang; für jene zählen wir vom Jahre 319 bis 370 kein durch eine datierte Inschrift bezeugtes Taurobol oder Kriobol[38]; für diesen haben wir eine Lücke zwischen den Jahren 313 und 357[39].

Die tumultuarische Wegschleppung der Kunstwerke aus den uralt heiligen Stätten des hellenischen Glaubens, die Constantin zugunsten der neuen Kaiserstadt Byzanz ihres Schmuckes beraubte, die Mißhandlung z. B. des loyalen Delphi[40], darf uns jedoch niemals glauben machen, daß sich damals ein erklärter Krieg gegen die heidnischen Heiligtümer vorbereitet hätte; was parteiische Hellenen in ihrer Aufregung später darüber gesagt haben, ist ganz übertrieben[41]. Der Kaiser dachte nicht daran, an einen ehrwürdigen Tempel oder einen alten Kult zerstörende Hand zu legen; in der Regel trug er nur, was wirklich baufällig war[42], oder was seinen christlichen Untertanen sittlich anstößig gewesen, ab. Welche Vorschriften die Statthalter über etwaige Tempelbauten in ihrem Sprengel erhielten, wissen wir nicht[43], die Restaurierung alter Tempel war jedenfalls nicht verboten, wie uns eine syrische Inschrift des Jahres 329 lehrt[44]. Warum endlich der Kaiser drei Tempeln in Constantinopel ihre Einkünfte entzogen hat, erkennen wir nicht, und läßt sich auch nicht mehr ermitteln[45].

Es ist stets von den Kaisern dieses Jahrhunderts als Ehrenpflicht des Regenten angesehen worden, die geistigen Größen unter ihren Untertanen, auch wenn sie anderen Glaubens waren, zu unterstützen und nicht selten auch ihre Dienste in Anspruch zu nehmen. Man hat zwar geglaubt, Constantin, der die Vernichtung von Porphyrios' christenfeindlichem Werk befohlen hat, müsse dem Rhetor und eleusinischen Daduchen Nikagoras jenes ägyptische Reisestipendium, dessen der Empfänger auf einer Inschrift so dankbar Erwähnung tut[46], in der Zeit verliehen haben, da er selbst noch keine völlig entschiedene Stellung zum Christentum eingenommen, also zwischen den Jahren 306 und 315. Aber dem würde alles widersprechen, was wir von des Kaisers schonungsvoller und vorsichtiger Handlungsweise gehört haben.

Und gleiches Unrecht beginge man an ihm, wollte man die Hinrichtung des Philosophen Sopatros durch Constantin aus religiösen Gründen herleiten. Der von dem geschwätzigen und leeren Sophisten Eunapios maßlos Verherrlichte ist einer jener Palastintriguen zum Opfer gefallen, an der der Aberglaube der Zeit beteiligt gewesen sein mag, aber nicht die alleinige Schuld trägt[47].

Fast alle Apologeten des christlichen Glaubens und leidenschaftlichen Bekämpfer der Heiden stellen, wie schon bemerkt, die Dinge so dar, als zuckte zu jener Zeit der verhaßte Feind schon wehrlos am Boden[48]. So sieht denn auch der große Bischof der constantinischen Epoche, Eusebios, zusammen mit dem delphischen Orakel auch das klarische und dodonäische erledigt[49]. Er mochte hinsichtlich des ersten und besonders des dritten im Rechte sein, obwohl noch Julian angeblich diese beiden gefragt haben soll[50]. Aber das Orakel von Klaros war nach unseren Urkunden noch lange nicht tot[51]. Solche christliche Äußerungen, traditionell weitergegeben, entbehren jeder Zuverlässigkeit; nicht selten hat eine einigermaßen wohlerhaltene Inschrift lange Tiraden der Kirchenväter widerlegt[52].

Ein aufrichtiges Streben nach Frieden, politische Abwägung der Kraft des Christentums, eine offensichtliche Neigung für den neuen Glauben und eine vorsichtig gebändigte Antipathie gegen das Heidentum leiten des Kaisers religiöses Vorgehen. Er hat seine Würde als pontifex maximus nicht niedergelegt, er ward nach der Sitte der Zeit erst am Ende seines Lebens getauft[53];

der Senat konnte ihn nach seinem Tode als *divus* konsekrieren. Ein Teil seiner Größe beruht darauf, daß er kein leidenschaftlicher Renegat ward. Constantin hat auf seine Weise Toleranz geübt; als sein klarer Geist, sein starker Wille Heiden wie Christen nicht mehr gebot, brach die Glaubensbrunst auf beiden Seiten verheerend hervor.

Die religiöse Stellung des Reichsoberhauptes war schon seit dem Bestehen des Kaiserreichs maßgebend für die Untertanen: die scharfe Tonart, in der jetzt die Erben Constantins sich gegen das Heidentum aussprachen, fand einen lauten Widerhall. Das Jahr 341 bezeichnet einen Wendepunkt; zum ersten Male richtet sich die kaiserliche Gesetzgebung in schroffstem Tone gegen die Opfer, d. h. gegen den Teil der heidnischen Religion, den auch Constantin schon vereinzelt bekämpft hatte und der den Kernpunkt des heidnischen Treibens bildete. In die ziemlich unbekümmerte Ruhe des heidnischen Gottesdienstes, von dem wir u. a. noch ein Zeugnis aus dem Jahre 339 haben[54], schreckte Constantius' drohendes Gesetz hinein, daß von nun an jeder Fremdglaube aufzuhören habe, daß der Wahnsinn der Opfer aufgehoben werden solle[55]. Die Folgen schienen unabsehbar. Denn dieses Aufhören der Opfer bedeutete die Schließung oder wenigstens die Verödung der Tempel, denen damit auch ein stattlicher Teil ihrer Zuschüsse entzogen werden mußte, bedeutete vor allem das Aufhören vieler Feste, deren Mittelpunkt die heiligen Stätten waren. Die Wirkung des Ediktes scheint dann auch so beunruhigend gewesen zu sein, daß der hochmütig kalte und doch so leicht verzagte Monarch schon ein Jahr später verordnen mußte, es sollten trotz des notwendigen Kampfes gegen den Aberglauben wenigstens die Tempel außerhalb der Stadtmauern Roms erhalten bleiben, und dem Volke nicht die Freude an den mit diesen Heiligtümern verbundenen Spielen und Agonen genommen werden[56]. Es war ein ziemlich unklares Gebot: sollten damit nur die zu jenen außerstädtischen Tempeln gehörigen Spiele und Agone gestattet sein und die sonstigen mit anderen Heiligtümern verbundenen Lustbarkeiten aufhören? Das war doch wohl kaum durchführbar; in der Tat haben sich ja die heidnischen Feste besonders lange, z. T. noch bis ins 5. Jahrhundert erhalten[57].

Zündend aber war die Wirkung des Gesetzes von 341 auf die Christen. Es ist kein Zufall, daß etwa um das Jahr 346 Firmicus Maternus, bis dahin nur bekannt als Verfasser eines

im neuplatonischen Sinne gehaltenen astrologischen Werkes[58], mit dem er Constantins Huld zu gewinnen gesucht, sich jetzt voll von der Leidenschaft des Renegaten an die Kaiser mit der Aufforderung zu wirklichen Verfolgungen wandte. Der Ruf kommt von einem durch frühere Studien wohlunterrichteten Manne, der in der Weise des Eusebios nicht nur das alte, schon überlebte Heidentum der olympischen Götter bekämpft, sondern seine Polemik gegen die Vertreter philosophischer Mystik und besonders gegen die Mysterienreligionen des Augenblickes selbst richtet, die er bei allem Jubel über den vermeintlich schon gewonnenen Sieg[59] doch noch in Blüte sieht. Dieses Buch ist ein Pamphlet im eigentlichen Sinne. Berechnet auf die bekannte Stimmung des Herrschers gegen das Heidentum, verlangt es den Gegenschlag, Verfolgung des Götzendienstes, „Rache und Strafe an diesem Übel"[60]. Die Verfolgung ist denn auch gekommen, freilich nicht ganz im Sinne des drängenden Fanatikers.

Mittlerweile aber trat ein Zwischenregiment ein. Die Schilderhebung des Magnentius vom Jahre 350 gegen die Constantinssöhne brachte den heidnischen Untertanen des Empörers die Erlaubnis der nächtlichen Opfer; es heißt, die Anhänger des alten Glaubens hätten sich zu den Feldzeichen des heidnischen Rebellen gedrängt[61]. Es war der gleiche Vorgang wie bei dem letzten Kampfe zwischen Constantin und Licinius; zum zweiten Male wurden die religiösen Parteien zu politischen Zwecken benutzt.

Constantius siegte. Die Folge seines Triumphes über Magnentius war zunächst die Aufhebung jener von diesem erlassenen Konzession[62] und, wohl bald danach, ein Gesetz, das mit furchtbarer Schärfe die Schließung aller Tempel im Reiche verordnete, den Zutritt zu ihnen und das Opfer bei Todesstrafe mit nachfolgender Einziehung des Vermögens verbot und die bei solchen Gelegenheiten oft recht säumigen Statthalter aufs strengste zur Ausführung des Befehles anhielt[63]. Es begann nun, durch kaiserliches Gebot aufgestachelt oder gedeckt, ein heftiger Tempelsturm der Christen. Ganz so furchtbar, wie Libanios ihn macht, kann er freilich kaum gewesen sein; der leidenschaftlich fromme Hellene[64] zeigt gern in der Erinnerung an das Geschehene eine Märtyrermiene[65]. Und auch Julians Schelten darf uns nicht an unerhörte Greuel glauben lassen[66]. Aber in jener Zeit der Glaubenswut, die auch die Christen mit Mordwaffen gegen einander trieb, ward an heidnischen Tempeln doch schlimm genug

gefrevelt, namentlich durch die heftige Aufstachelung der Habgier, die die Schätze und Liegenschaften der Heiligtümer lockten[67]. So steigerte das unheilvolle Gesetz die religiöse Zügellosigkeit der griechisch-römischen Welt. Der Erfolg aber schien nicht allzu groß: kurze Zeit danach glaubte der Herrscher schon wieder durch ein neues Gesetz gegen Opfer und Gottesdienst einschreiten zu müssen[68].

Denn auch bei denen, die sich Christen nannten und sogar Kirchenämter bekleideten, hatte der Glaube zuweilen nicht allzu feste Wurzel geschlagen. Julian hat uns da einen höchst merkwürdigen Fall mitgeteilt. Als er, vom Kaiser berufen, nach Italien gegangen sei, berichtet er, habe ihm auf seinem Wege dahin der Bischof von Ilion, Pegasios, den Kult des einheimischen Heros Hektor und der Stadtgöttin Athena als noch in voller Blüte bestehend selbst gezeigt, und sich dem darüber verwunderten Prinzen nicht undeutlich als Heiden zu erkennen gegeben[69].

Aber die Christen begnügten sich nun bald nicht mehr mit der Zerstörung der heidnischen Kultstätten, sondern führten dort auch ihre Kirchen auf. In Daphne, der Vorstadt Antiocheias, in wundervoller Umgebung, deren verführerische Reize Libanios nicht ganz ohne Bedenken rühmt[70], hatte Apollon ein Orakel. Nach antiker Anschauung wurde durch die Einführung eines Kultes auf der Stätte des anderen der frühere Gott auch als religiöse Persönlichkeit entweder außer Kraft gesetzt oder vernichtet; so will eine Legende etwa dieser Zeit wissen, ein Apollonorakel in den Alpen hätte durch einen Besuch des Gregorios Thaumaturgos seine Kraft eingebüßt[71]. In solchem Sinne überführte nun des Kaisers Vetter, der Bruder Julians, Gallus, die Gebeine des hl. Babylas nach Daphne[72]. Mit schweigender Erbitterung mußte das im Augenblicke wehrlose Heidentum Antiocheias[73] Gallus' Vorgehen ertragen, wie ja auch die Tempelstürme von Arethusa, Heliopolis und dem kappadakischen Kaisareia[74] eine Tat der Gegenwehr nicht hervorgerufen hatten. Aber ein ungeheurer Haß sammelte sich in den Herzen der Hellenen an, der nur auf den Augenblick wartete, in dem ihn eine starke Hand entfesseln würde; die Überführung jener Reliquie sollte unabsehbare Folgen haben.

Diesem Hasse, der ihr nicht unbekannt bleiben konnte, gab die kaiserliche Regierung eine Ablenkung allerunsittlichster Art. Sie hat unglaublicher Weise es nicht verschmäht, sich gegen Athanasios der Hilfe der Heiden zu bedienen; während in ihrem

Auftrage Artemios die Zerstörung ägyptischer Heiligtümer veranlaßte[75], schützte sie wieder den heidnischen Kult um den Preis hellenischer Unterschriften, die sie gegen den großen Kirchenlehrer zusammenbettelte[76].

Überhaupt mußte der Kaiser gegen Ende seiner Regierung wie so mancher Herrscher die Erfahrung machen, daß er auf dem zuerst beschrittenen Wege sein Ziel nicht erreichen werde. Die Gesetze gegen die Heiden in ihrer Gesamtmasse hören nun auf; die letzten religiösen Erlasse richten sich wesentlich gegen die Zauberei und Weissagung[77], und wenn dadurch auch Augurn und Haruspices in Mitleidenschaft gezogen werden, so verfolgt das Gesetz diese doch nicht in ihrer Eigenschaft als Heiden.

Epoche aber machte des Kaisers Besuch in Rom (357). Der Bericht Ammians von der tiefen Bewegung, die selbst die nüchterne Seele des Constantius angesichts der römischen Wunder ergriffen habe[78], kann kein rhetorisches Spiel sein, ebensowenig wie die Erzählung des eifrigen Heiden Symmachus von den Gnadenbeweisen des Imperators für den römischen Kult übertrieben ist[79]; bezeugen doch wieder die gleichzeitigen Inschriften dessen Wachsen[80]. Der Senat Roms, zum größten Teile noch aus Heiden bestehend[81], wußte den kaiserlichen Gast von der Notwendigkeit des staatlichen Schutzes auch für die römischen Kulte zu überzeugen, und wenn auch damals auf Constantius' Wunsch der Altar der Victoria vorübergehend aus dem Senatsgebäude entfernt ward[82], so blieb doch als Folge des erlauchten Besuches die Gewährung der alten Privilegien der Kulte, namentlich aber der staatlichen Erhaltungskosten bestehen.

* * *

Wie verhalten sich nun zu diesen Nachrichten der Kirchenschriftsteller, Historiker und Gesetzbücher die sonstigen Urkunden und Zeugnisse des Zeitraums? Von Ägypten bezeugt die sogen. *Expositio totius mundi et gentium*, etwa um das Jahr 350 im Nillande verfaßt, die „hervorragende Götterverehrung" Alexandreias und rühmt das Serapeum als einziges Weltwunder[83]. Diese Erklärung mag in ihrer Allgemeinheit gefärbt sein, doch verleugnet sie keineswegs so die Wahrheit, wie Hilarius' und Hieronymus' Zeugnisse über den vollen Sieg des Christentums in Ägypten, in starkem Gegensatz zu Epiphanios' Offenheit, es versuchen[84]. Hatte der Germane Serapion von seinem „in einige griechische Mysterien eingeweihten" Vater jenen Namen erhalten, so spricht dies für die starke Verbreitung der ägyptischen Reli-

gion[85]. — Sehr wichtig ist jedoch, daß wir das neue Aufleben des Heidentums in Italien nach der kaiserlichen Romfahrt, wie schon bemerkt, fast mit Händen greifen können. Zwar hatte man in Rom immer hartnäckig an den uralten Kulten festgehalten, wie die Weihinschrift des Dichters Rufius Festus Avienus auf die volsinische Göttin Nortia aus der Mitte des Jahrhunderts beweist; wohl erkannte es wieder der römische Adel als seine Pflicht, sich der Priesterämter anzunehmen[86], aber es scheint doch sicher, daß der heidnische Gottesdienst gerade mit dem bekannten Besuche des Constantius einen höheren Aufschwung genommen hat. Der Stadtpräfekt von 356/9 Memmius Vitrasius Orfitus, Träger vieler Priesterämter, widmet dem Apollo einen Tempel[87] und vor allem erhebt sich jetzt wieder Mithras aus langer Ruhe[88]. Das bezeugt das große Mithreum von San Silvestro mit seiner ausgiebigen Inschriftenzahl, die mit dem Jahre 357 einsetzt und mit 376 aufhört[89]. Dahingegen ward der Kult der Kybele und des Attis noch länger vernachlässigt und erlebte erst eine neue kurze Wiedergeburt, als auch ihm der römische Adel in den 70er Jahren seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte. Über die näheren Ursachen der Unterbrechung wissen wir nichts. — Mit Recht führt man endlich als Beweis für die Stärke des damaligen italischen Heidentums einen bemerkenswerten Vorgang an, den wir jetzt im ganzen Zusammenhange dieser Entwicklung noch besser zu würdigen vermögen: im Jahre 359 beging der Stadtpräfekt Tertullus das gewohnte Opfer im Castortempel zu Ostia[90]. So blieb Rom, dessen Festkalender noch keine Spur des neuen Glaubens zeigte[91], einer der festesten Plätze des Heidentums.

Anders sah es schon in Sizilien aus. Hier drang das Christentum im 4. Jahrhundert wuchtig vor, ohne daß eine Reaktion des Gegners folgte. Die heidnischen Grabstätten werden damals in Besitz genommen, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts verwandelt sich die römisch heidnische Totenstadt in einen christlichen Friedhof, die antik religiösen Gegenstände verschwinden, wenn auch das Heidentum noch nicht ganz ausstirbt[92].

Der Kraft des italischen, d. h. besonders des stadtrömischen Heidentums entspricht die Stärke des griechischen. Dies gilt namentlich von Athen, das im 4. Jahrhundert noch eine wesentlich heidnische Stadt blieb[93] und diesen Charakter, wie bekannt, noch lange gewahrt hat. Viele Zeugnisse sprechen auch für das Hellenentum der näheren Umgebung Athens, für Aigina,

Megara und Nisaia, wo wir u. a. Verehrung der Artemis Orthosia, des Asklepios und der Dike finden[94]. Unerschütterlich treu bleibt Epidauros seinem Asklepios[95], dem Gotte, der auch sonst noch dauernde Verehrung genoß[96] und bis auf späte Zeit besonders die Zuflucht der Gebildeten blieb[97]; fest hält die Stadt auch an anderen Gottheiten[98]. Wohl ist in Delphi das Apollonorakel kaum mehr tätig, aber auf der verödenden Stätte haben sich die Christen noch nicht angesiedelt; vor dem 5. Jahrhundert finden sich dort noch keine Spuren des neuen Glaubens[99]. In Argos läßt sich Libanios in den dreißiger Jahren in dortige Mysterien einweihen, im hochkonservativen Sparta sieht er noch die uralte Peitschung der Knaben sich vollziehen[100]. Und immer wieder sind es in dieser und der folgenden Zeit einzelne überzeugte und auch wohlhabende Männer, die sich des ererbten Gottesdienstes liebevoll annehmen: so jener Poseidonpriester P. Licinius Priscus Juventianus, der auf dem Isthmus den Athleten Gasthäuser baut, in einem neu errichteten Palaimonion den uralten Kult erneuert und dazu dem Helios, der Demeter, Kore, dem Dionysos, der Artemis, der Eueteria und dem Pluton Tempel stiftet[101].

Wenden wir uns nun, indem wir griechische Stätten von unsicheren religiösen Verhältnissen übergehen[102], Kleinasien zu, so zeigt sich auch hier entsprechend den früher behandelten Zuständen des 3. Jahrhunderts noch jetzt ein heidnischer Grundstock. Denn obschon neue Forschungsreisen, z. B. in dem für die Kulte des 3. Jahrhunderts so ergiebigen Lydien, nichts für das vierte haben finden können[103], so belehren uns doch andere Nachrichten und Inschriften aus älteren Entdeckungsperioden unzweideutig über ein starkes heidnisches Dasein in diesen Landen. Wir wissen von einer in Lydien nachdrücklich tätigen heidnischen Partei[104], in Smyrna stand noch spät das Heiligtum der Nemesis in Blüte[105], dort und in Erythrai, Sinope, Kotiaeion, im kyprischen Leukosia zeigen auch späte Inschriften ein noch ganz hellenisches Gepräge[106]. Und der berühmte Kult der ephesischen Artemis ward nach früheren Vorstößen glaubenseifriger Christen erst durch Johannes Chrysostomos endgültig zerstört[107].

Dasselbe gilt für den Süden des Reiches. Der Dienst der karthagischen *Caelestis* erhält sich durch das ganze Jahrhundert, bis im Jahre 399 ihr Tempel zur christlichen Kirche wird[108], und kaum gibt es einen besseren Beweis für das reich entwikkelte religiöse Leben jener Provinz in dieser Epoche als die große

Liste der Priester von Timgad, die aus den letzten Zeiten des Constantius oder den ersten Julians stammt[109]. Das gleiche Bild zeigt sich an der Peripherie des Landes. Eine christliche Stimme bezeugt uns, daß das entlegene Bukolia im 4. Jahrhundert noch durchaus heidnisch war[110]. Und vollends der Norden! Nahm man früher an, daß die Provinz Gallien im 4. Jahrhundert schnell und geräuschlos christlich geworden sei[111], so hat man jetzt gelernt, die Nachrichten etwas sorgfältiger zu wägen und die Durchdringung des ganzen Landes durch die christliche Religion erst ein Jahrhundert später anzusetzen[112].

Wir haben bei anderer Gelegenheit gesehen, welche Einbuße die Unmasse der noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts gefeierten Feste durch die zunehmende wirtschaftliche Not des Reiches erlitten hatte[113]. Auch daß sich gleichwohl eine Anzahl uralter Feste in Rom erhalten, ist schon bemerkt worden[114]. Dieselbe Beobachtung machen wir für den Osten. Die umfangreiche Korrespondenz des Libanios gibt uns einen klaren Begriff von der großen Bedeutung der Olympien für die Vaterstadt des Redners wie für andere Städte Kleinasiens[115]; haben doch selbst die Christen das Fest übernommen[116].

Gegenüber der ungemein klugen Haltung seines Vaters hat Constantius die religiöse Lage durch seinen Mangel an Folgerichtigkeit aufs schwerste verwirrt. Gesetze von unerhörter Strenge, die doch keinen wirklichen Erfolg hatten, häuften sich, um gelegentlich wieder abgeschwächt zu werden; der Entfesselung brutaler Willkür folgten Akte der Milde[117]. Ungleiche Behandlung reizt Untergebene stets am stärksten. Die Härte der Regierung erregte die Empörung der Heiden, die dann wieder eintretende Nachgiebigkeit stärkte den Glauben der Christenfeinde an die Kraft ihrer Sache. So fand der Usurpator Julian ein schlagbereites Heer vor. Aber auch eine innere Entwicklung hatte die heidnischen Gemüter für die Erhebung gegen das Christentum vorbereitet.

2. Innere Stärkung des Heidentums.

Jamblichos.

Der Name des Syrers Jamblichos war von uns schon öfters genannt worden; wir hatten kurz darauf hingewiesen, daß Porphyrios' bedeutsame, für das Hellenentum so folgenschwere Tätig-

keit starke Ablehnung bei seinem Nachfolger gefunden. Jamblich sprach damit so vielen Heiden aus der Seele und hat auch auf die Folgezeit die nachhaltigste Wirkung auszuüben vermocht.

Geben wir zunächst eine kurze Übersicht über die uns erhaltenen jamblichischen Schriften[1]. Es liegen uns in erster Linie Teile seines großen Werkes, der „Sammlung der pythagoreischen Lehren" vor. Wir besitzen davon als 1. Buch die Schrift vom „Leben des Pythagoras", als 2. die „Mahnschrift zur Philosophie", das 3. in der Reihe ist die „Allgemeine Mathematikkunde", das 4. bildet „Nikomachos' arithmetische Einführung", das 7. heißt „Theologie der Arithmetik". Diesen Schriften schließt sich das von späteren Neuplatonikern[2] für jamblichisch erklärte Buch „Über die Mysterien" an, bekanntlich eine erdichtete Antwort des Priesters Abammon auf Porphyrios' Brief an Anebon, ein Werk, das man heute mit Recht wieder dem Jamblichos zugesprochen hat[3]. Jamblichisches Gut liegt, abgesehen von zahlreichen Fragmenten, dann noch in Masse bei Julian vor; keiner verrät uns deutlicher als der Römerkaiser den unheilvollen Einfluß, den der viel und schlecht schreibende syrische Philosophaster auf die verdorrenden heidnischen Gehirne ausgeübt hat.

Wohl ist in letzter Zeit ein gutes Wort für diesen Meister scholastischer Interpretation eingelegt worden[4], aber wer wie Jamblich sein großes Unternehmen, jene Sammlung der pythagoreischen Anschauungen mit zwei von Grund aus schlechten Schriften und drei entweder unoriginellen oder unwissenschaftlichen Arbeiten[5] zu empfehlen sucht, bleibt doch ein höchst bedenklicher Vertreter hellenischer Philosophie. Denn über das Wesen der Pythagorasbiographie wie des *Protreptikos* kann man kaum verschiedener Meinung sein. Das erstere Werk, sicher unternommen, um Porphyrios zu überbieten, ist eine zwar stoffreiche, aber der Form nach beispiellos erbärmliche Kompilation[6]. Denselben Eindruck macht der *Protreptikos;* die geradezu schmachvolle Fahrigkeit dieses Buches[7], das sich erdreistet, für die Philosophie begeistern zu wollen, spricht für das Unvermögen des Autors, auch nur im kleinen Rahmen etwas Ansprechendes zu leisten, wie für die Anspruchslosigkeit eines Leserkreises, der diesen Mann vergötterte.

Denn der syrische Theosoph ist ein Blender ohne Glanz, ein Mensch des Scheins, dem freilich irgend eine böse Absicht fernliegt. Ganz und gar Orientale, ohne einen Rest griechisch kritischer Selbstbesinnung geht er ins Massenhafte. Jamblichos, der

sehr viel gelesen[8], dem die Kenntnis der orphischen, pythagoreischen, orientalischen, hermetischen Systeme den Kopf völlig verdreht hat, führt einen ungefügen Riesenbau auf, in dem alles Platz finden soll, was Philosophen von der Gottheit geträumt, und was Völker angebetet haben. Dazu genügt natürlich nicht mehr der plotinische Urgott, sondern es muß über ihm noch ein anderes Wesen geben, das nun aber wirklich ganz und gar nicht mehr, auch nicht mit kühnster Phantasie, auszudenken ist[9]. Und wie der Pythagoreer Numenios schon mit der göttlichen Dreizahl operierte, so empfindet auch Jamblichos das Intelligible als eine Dreiheit; aber in immer stärker verwilderndem Orientalismus entwickeln sich ihm aus der einen Trias neue, die dann stufenweise in die folgenden Götterordnungen eindringen. Schließlich gewinnt er, in Anlehnung entweder an eines der ihm nach eigener Aussage bekannten gnostischen Systeme oder an die Orphik, 360 göttliche Wesen[10], die in einem schematischen Zahlenverhältnis (12—36—360) aufmarschieren, nicht ohne daß noch einer Reihe von 21 Weltherrschern 42 Ordnungen von Naturgöttern entsprechen. In dieser Kaserne konnte nun der Myste alles unterbringen, was die Philosophen und das Volk, was Griechen, Juden, Chaldäer, Gnostiker Gott nannten, den großen König Helios, das Haupt der intelligiblen Götterreihe, dessen Abbild die Sonne ist, mit dem Zeus und Sarapis zusammenfallen, dessen Teilkräfte Dionysos und Asklepios, dessen Emanationen Apollon und Athene-Pronoia sind, dessen Gemahlin Aphrodite ist. So wird, ein Vorgang, den schon die straffe Gliederung vorbereitet, die Vielheit auf echt neuplatonische Weise immer wieder zur Einheit zusammengefaßt[11], die ja auch Jamblichs Vorgänger Porphyrios in der Heliosreligion hergestellt hatte[12].

Denn das ist der Kern dieses Wesens und Treibens: die Herstellung der vollen Einheit des heidnischen Denkens und Empfindens. Die Götter aller Völker bilden eine heilige Schar, zu der jeder beten kann, die den Zutritt zu ihrem Heiligtum allen Frommen durch priesterliche Hilfe öffnet. Desgleichen kennt diese Philosophie keine eigentlichen Unterschiede der Lehrmeinungen: wie Platon und Aristoteles in Übereinstimmung stehen[13], so sollen Pythagoras, Herakleitos, Demokritos, die Orphiker, Hermes Trismegistos, Juden und Chaldäer, auch Gnostiker im Grunde dasselbe gewollt haben.

Wehe also dem, der in dieser Front Lücken aufzeigte oder gar solche selbst schuf! Die Aporien des Porphyrios schienen

darum so gefährlich. Büßte das Hellenentum auch nur kleine Stellungen ein, so war damit sein ganzes Reich bedroht. So suchte denn Jamblich die Schrift seines Meisters zu widerlegen, durch den, wie er gehässig betont, die Priester als Pfaffen an den Pranger gestellt, die göttliche Weissagung verleumdet worden waren[14].

Allein dieser Beweggrund kann ihn zu seiner Polemik veranlaßt haben, ihn, den so vieles mit Porphyrios verband, dessen Anschauungen er ja mehrfach nur bis zu ihren letzten Folgerungen entwickelte. Denn Jamblich durfte nicht übersehen, daß auch Porphyrios in früheren Zeiten eifrig Theurgie getrieben und erst im höheren Alter ihre vorsichtigere Anwendung empfohlen hatte, daß er in einer älteren Periode seines Denkens vorübergehend für die Opfer eingetreten war, daß die Bevorzugung orphischer und mystischer Schriften, die Schätzung des orientalischen Wesens gegenüber den Griechen, die nachdrückliche Verteidigung Homers bei Lehrer wie Schüler die gleichen waren. Aber der Fanatismus war wie so oft stärker als alles Denken und auch die Gefühle der Pietät.

Porphyrios hatte die Erkenntnis der Gottheit durch religiöses Denken erreichen wollen und als Greis denn auch jenes plotinische Einswerden mit Gott einmal an sich erlebt. Jamblich verwirft dieses Verfahren als zu „dialektisch“; unser eigener Zustand ist für die Verbindung mit der Gottheit nur mitwirkende Grundlage; das Hauptmittel bleibt für ihn die Theurgie[15]. Die Götter aber sind überall; Dämonen und Heroen verbinden sie unaufhörlich mit den Seelen[16]. Alle diese verschiedenen Abteilungen göttlicher Wesen muß man sich deutlich klar machen, sonst geht die wissenschaftliche Theologie verloren[17]. Auf solche Weise erhalten denn auch die Dämonen ihre endgültige scholastische Einordnung[18]. Mit besonderer Liebe aber verweilt der Mystiker bei den Göttern, deren Natur er genau kennt, auf die er mehrfach wieder zurückkommt, stets den Unterschied zwischen ihnen und den Dämonen betonend. Der himmlische Leib der Götter ist mit ihrem körperlosen Wesen nahe verwandt; Körper und Seele der Götter bilden eine unverbrüchliche Einheit, während der Mensch sich aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammensetzt. So sind die sichtbaren Götter am Himmel gewissermaßen unkörperlich[19]. Die körperlosen Götter nun verbinden sich mit den wahrnehmbaren zur Einheit. Denn die sichtbaren sind außerhalb des Leibes und deswegen im Intelligiblen, und

die intelligiblen umfassen wegen ihrer unendlichen Einheit die sichtbaren in sich, und beide bilden eine Einheit, eine Kraft[20]. In allem sind die Götter den anderen göttlichen Wesen überlegen, namentlich den aus ihren zeugenden und schöpferischen Kräften hervorgegangenen und von ihnen beherrschten Dämonen[21], aber auch den Erzengeln, Engeln, Heroen. Schon die äußeren Erscheinungen aller dieser erhabenen Wesen beweisen das. Entsprechend den ihnen innewohnenden Kräften zeigen sich die Götter in einfacher Gestalt, aber immer glänzend, über alle Beschreibung schön, von unsagbarer Schnelligkeit; ihre Epiphanie bringt herrlichste Gaben, Gesundheit des Leibes, Hoheit der Seele; in der Götter Geleite finden sich andere Götter oder auch Engel; beseligend ist die Wirkung der Epiphanie auf die Gemüter derer, die die Gottheit angerufen haben. — Ganz verschieden aber steht es mit den Erscheinungen der anderen Überirdischen. Da zeigen sich wohl die Erzengel furchtbar, doch auch milde und schön; verwirrend und unruhig treten die Dämonen, jene in die Materie hinabziehenden Wesen, in die Sichtbarkeit ein; alle übermenschlichen Geister stehen nach ihrer Schnelligkeit und ihren Gaben den Göttern weit nach. — Aber keine theoretische Philosophie macht den Theurgen; in feierlicher, halb mystischer, halb philosophischer Redeweise erfolgt die Erklärung: „jene theurgische Einigung wird nur gewonnen durch die Endvollendung unaussprechlicher Zeremonien, durch die heiligen der Götter würdigen Handlungen, die da hoch über aller Vernunft sind, und durch die Kraft unsagbarer, nur den Göttern intelligibler Symbole“[22]. —

Überaus eingehend beschäftigt sich Jamblich selbstverständlich mit der Weissagung. Sie gilt ihm als vom Himmel gesandt, ungeboren, ewig; der Mensch ist nur ihr Werkzeug[23]. Während Porphyrios noch durch einen Rest von Empirie sich davor gewarnt glaubte, den Träumen allzu sehr zu vertrauen, ist dagegen der gottselige, Probleme überhaupt nicht mehr anerkennende Jamblichos weit über solche Bedenken hinaus: wenn die Seele ihr intelligibles und ihr göttliches Teil mit den Höheren vereinigt, so sind ihre Gesichte, sei es über die Götter oder über unkörperliche Dinge oder überhaupt das Intelligible, reiner und klarer[24]. In solch vergeistigtem Zustande heilt dann die Seele Kranke, schafft menschliche Ordnung, erfindet Künste, wie denn im Tempel des Asklepios durch heilige Träume die Heilkunst begründet ward[25]. Und Wunder vollziehen sich an den Begei-

sterten, den Theophoren: viele brannte das Feuer nicht, verletzte keine Waffe, übermenschlich waren ihre Kräfte, sodaß sie Flüsse zu durchschreiten vermochten[26]. Auch werden äußere Zeichen dieser Theophorie sichtbar: heftige, aber auch harmonische Körperbewegungen, Tanz und melodischer Sang, ja, der Körper des Gottergriffenen scheint zu schweben[27] — eine alte, aber auch in christlicher Mystik wiederkehrende Vorstellung[28]. Aber diese Theophorie ist nie und nimmer Menschenwerk, noch betätigen sich menschliche Fähigkeiten dabei, sondern diese sind höchstens Grundlage und Werkzeug für den Gott, der das ganze Wesen der Weissagung allein schafft[29]. Sollte es aber einmal ein falsches Orakel geben, so liegt das eben an einem verstörten Zustand der menschlichen Seele; dann hat man es nicht mit dem richtigen Enthusiasmus zu tun, wie denn das Buch von den Mysterien echt scholastische Unterschiede in diesem Seelenzustande feststellt[30].

Dies ist nun ein psychisches Dasein, das mit der Gnosis eines Plotinos oder Porphyrios wenig mehr zusammenhängt und auch nicht mehr zusammenhängen soll. Wurzelte diese im Individuum, so ist hier schon von der Menge der Theophoren, beinahe von einer Massensuggestion die Rede, m. a. W.: Jamblich will nun schon eine Gemeinde fanatisieren.

Nach solch allgemeinen Bemerkungen über die Gottergriffenheit wendet sich der Prophet den besonderen Betätigungen der Weissagung, d. h. den einzelnen Orakeln zu. Hier spielt Kolophon für ihn eine vorzügliche Rolle; Jamblich verliert bei der Beschreibung seiner göttlichen Heilkraft schier Sinn und Verstand. Kolophons heiliges Wasser ist mantisch; aber es gilt nun noch den ganzen wundersamen Vorgang auch wirklich zu deuten. Denn der Geist geht nicht einfach durch das Wasser, sondern erleuchtet die Quelle von außen her. Des Wassers heilige Wirkung[31] schafft in uns Fähigkeit und Reinigung des in uns vorhandenen Lichtgeistes, und so vermögen wir den Gott aufzunehmen[32]. Und die gleiche mystisch fromme Betrachtung wird allen sonstigen Werkzeugen der Weissagung bis zum Kleinsten hinab zuteil; eine göttliche Weihe liegt selbst auf dem Leblosen, verleiht Dingen wie Scherben, Ruten, Hölzern, Steinen, Getreidekörnern Leben, wie ja die Gottheit auch durch blöde Menschen Weisheit verkünden läßt[33]. Alles aber ist nur göttlicher Gnade Werk: auch die vollkommene Seele ist unvollkommen ausgerüstet für göttliche Tätigkeit; nimmer kann endlich ein Zustand der mensch-

lichen Seele, also etwa eine Krankheit, für eine Weissagung haftbar gemacht werden[34]. Zum Schlusse aller dieser abstrusen Ausführungen schleudert der Myste seinem Gegner den schwer beleidigenden Vorwurf entgegen, daß er vergebens jene Meinung der „Gottlosen", d. h. doch wohl der Christen, anführe, die ganze Mantik stamme vom bösen Dämon: diese Menschen dürften überhaupt nicht in Betrachtungen über die Götter erwähnt werden[35].

Da nun das Verhältnis des Menschen zu Gott, die Abzweckung seines Daseins auf ihn, die Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm, doch immer wieder die Frage nach den Mitteln dafür auftauchen läßt, so sucht der Theologe sich einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Gottes reiner Gnade und seiner dienstwilligen Erfüllung menschlicher Gebete zu bahnen. Demgemäß redet er bald vom Erbarmen der Götter über die priesterlichen Bemühungen[36], bald vom doppelten Wesen der Theurgie: entweder sei der Priester dabei einfacher Mensch, oder er werde zur Gottheit emporgehoben; im ersteren Falle rufe er die höheren Mächte an, im anderen befehle er selbst als ein Höherer. Richtiger aber, fährt der Myste fort, ist es anzunehmen, daß es bei solch heiligem Tun überhaupt nichts Menschliches gibt, d. h. also keine Befehle; es läßt sich das Endliche nicht auf die unendlichen Güter der Götter übertragen[37]. Und die göttliche Weisheit bleibt den menschlichen Wünschen immerdar überlegen. Die alte Frage nach dem Ursprung der Übel, die schon so oft von „armen, schwitzenden Menschenhäuptern" durchdacht worden war, erhält hier ihre charakteristisch einfache Erledigung. Finden wir die Ursachen der Übel nicht, heißt es, so dürfen wir doch die Götter nicht beschuldigen; der Ursprung ist mannigfaltig, in der Hauptsache jedoch bei den Dämonen zu suchen, die sich als Götter ausgeben[38]. So wird, wo die plotinische Philosophie tiefsinnig genug den Sitz der Übel in der Materie hatte finden wollen, hier die Hauptlast der Frage durch den Hebel des Aberglaubens gehoben und beseitigt. Ganz auf der alten Richtlinie seines Denkens steht es denn auch, wenn Jamblichos an anderer Stelle die Befreiung von den Übeln nur bei den Göttern sucht[39].

In seinem Werke „*über die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*" erklärt Harnack[40], es sei ihm unbegreiflich geblieben, warum „die neue höhere Samtreligion des Heidentums des 3. Jahrhunderts zwar vieles transformiert und spiritualisiert, aber vor dem Opfer Halt gemacht

habe". Die Frage findet ihre Beantwortung durch den Hinweis auf eine ganze, hier vollzogene Entwicklung. Das Hellenentum hat nicht vor dem Opferbrauch Halt gemacht, sondern Porphyrios hat, wie wir gesehen, Hand an die blutigen Opfer gelegt und sie beseitigen wollen. Ein solches Vorgehen konnte der Organisator der neuen Heidenkirche ebensowenig dulden wie die Aufstellung jener theologischen Aporien. Freilich mußte dazu die Anschauung vom Opfer höhere Vergeistigung erfahren. Die versteht Jamblich denn auch so vortrefflich zu schaffen, daß zunächst vor lauter Spiritualismus fast gar kein fester Rest zu bleiben scheint.

Wenn man, so läßt er sich vernehmen, glaubt, der Opferrauch könne die Götter besudeln, so ist das ganz unmöglich; denn höhere Körper sind unvermischbar mit materiellen Elementen. Opfer werden den Göttern nicht sowohl um der Ehre willen, wie Wohltätern gegenüber, noch aus Dank, noch in Erwartung reicherer Gegengabe gebracht; das ist nur bei den Menschen so, ziemt aber nicht göttlicher Hoheit. Opfer sollen nur die Vermittlung zwischen Menschen und Göttern bilden und zwar solche, die „den Willen des Schöpfers in sich zu reiner Darstellung bringen." Durch materielle Opfer nähert man sich den materiellen Göttern und von ihnen aus den immateriellen. Diese Opfer gehen von den im Leibe Lebenden aus; höhere, immaterielle werden von den wenigen ganz gereinigten Menschen dargebracht.

Weil es sich aber für diesen Mysten nicht um die kleine Schar der Auserwählten, sondern um eine Gemeinde handelt, vertieft er sich ganz und gar in den sichtbaren Gottesdienst und seine große Bedeutung. Nachdrücklich betont er die Notwendigkeit der Opfer, bei denen es sehr genaue Vorschriften zu beachten heiße, damit nicht irgend etwas unvollendet bleibe. Vor dem Erscheinen der Götter, lehrt er in ganz gnostischem Sinne, geraten alle Mächte in Bewegung und ziehen ihnen entgegen[41]; nur wer alles ihrer Ehre im Einzelfalle dienende instand setzt, wird teilhaftig der göttlichen Gemeinschaft. Allein aber die Priester wissen, was nötig ist, ihnen ist bekannt, daß ein kleiner Unterlassungsfehler alles stören könne. Das sichtbare Herabkommen der Götter verlangt Ehrung jedes einzelnen, ihre unsichtbare Anwesenheit im Opfer individuellste Berücksichtigung aller. Dabei besitzt die Materie ihren besonderen Wert; hat sie schon als Werk des Vaters und Allschöpfers ihre Vollkommenheit, geeignet zur Aufnahme der Götter, erlangt, so ist

sie vollends gut, wenn sie Tempeln, Statuen, Opfern dient. Solche Materie reizt geopfert die Götter zum Erscheinen.

Diesen Göttern gefällt nun besonders die Opferung des Erzeugnisses gerade des von ihnen bewohnten Ortes, weil sie dieses doch geschaffen haben; so erfreut sie ja auch der Schutz der ägyptischen Tiere. Jedes Volk habe demgemäß einen Vorsteher in seinem Gotte, erklärt der Mystiker in Übereinstimmung mit älterer platonischer Theologie[42], ebenso jeder Tempel. Der ganze Jamblich aber mit seiner scholastischen Ordnungsliebe tritt wieder aufs unerfreulichste hervor, wenn der Prophet zu wissen meint, daß Gott die Opfer an die Einzelgötter beaufsichtige, ein Engel die an die Engel, ein Dämon die den Dämonen dargebrachten und dementsprechend weiter nach dem Instanzenzuge[43].

Um nichts höher stehen die Ausführungen des syrischen Theosophen über das Gebet. Er muß hier natürlich wieder seinen Lehrer Porphyrios meistern, der als Historiker frühere wissenschaftliche Anschauungen über dieses Thema besprochen und dann dem wirklich ernsten Gebete des Gläubigen als einer unmittelbaren Vereinigung mit der Gottheit in warmen Worten großen Wert beigelegt hatte. Jamblich erklärte in seinem Kommentar zum *Timaios*, zu dem Dialog, in dem er zugleich mit dem „Parmenides" Platons ganze Philosophie ausgesprochen sehen wollte, solch geschichtliches Beiwerk für völlig unnütz, vermochte aber selbst nichts Besseres über den Gegenstand vorzubringen, als daß er dem Gebete eine alles überragende Kraft beilegte, sein Wesen ungefähr mit Porphyrios' Worten kennzeichnete und eine scholastische Einteilung der Gebete gab[44].

Das heilige Land der Neupythagoreer und Neuplatoniker ist, wie wir schon öfters gesehen haben, Ägypten. Auch Jamblich lebt ganz in diesen Vorstellungen. Er entwickelt im 7. Buche eine ägyptische Symbolik, innerhalb deren selbst der Nilschlamm ehrenvolle Vergeistigung findet[45]. Wenn noch Porphyrios nach der Bedeutung ganz bedeutungsloser heiliger ägyptischer Namen skeptisch gefragt hatte, so erhält er jetzt vom mystischen Throne herab die Zurechtweisung, daß nach dem göttlichen Sinne in uns alles etwas bei den Göttern bedeute, und diesem vollkommenen Unsinn wird dann auch die freilich nur folgerichtige Forderung angeschlossen, man müsse bei diesen Dingen auf alles logische Denken ganz verzichten[46]. Die ägyptische und auch die

assyrische Sprache aber ist die der „heiligen Völker“ und durch deren Götter selbst heilig gemacht; die Götter verstehen diese älteste Sprache auf Erden. So werden nicht eigentlich ägyptische Götter angerufen, sondern die Götter wollen, weil die Ägypter zuerst Verkehr mit ihnen gewonnen haben, Anrufung unter ägyptischen Namen. Diesem heiligen Wesen gegenüber machen die Griechen nur einen neuerungssüchtigen und haltlosen Eindruck[47] — das ist derselbe Orientalismus wie er schon bei Porphyrios und in den hermetischen Schriften hervortrat.

Mit diesen letzteren zeigt Jamblich, wie man erkannt hat[48], überhaupt nahe Berührung, namentlich da, wo er sich der Frage nach der Selbstbestimmung, der Befreiung vom Schicksale eingehender zuwendet. Mit der Hermetik kennt er zwei Seelen im Menschen, deren eine vom Intelligiblen abstamme, während die andere vom Umschwunge der Gestirne gegeben werde; die intelligible veranlaßt die Befreiung von diesem Umschwunge und den Aufstieg zu den intelligiblen Göttern, die wir als Erlöser vom Fatum in Tempeln und Bildern verehren. Doch können wir uns auch selbst vom Schicksal durch die Erhebung unseres göttlichen Seelenteils befreien[49].

Viel redet der Theosoph auch noch von dem jedem unter uns eigenen Dämon und kommt zuletzt, natürlich unter Anerkennung der Astrologie[50], zu dem unumstößlichen Ergebnis, daß, wenn die Seele sich einen Dämon gewählt habe, dieser sie solange lenke, bis sie auf dem Wege der Theurgie einen Gott als Aufseher erhalte; dann weiche er dem Besseren oder diene ihm[51]. Selbstverständlich kennt der Weise auch den Weg, wie jeder Mensch zu einem solchen Dämon gekommen sei: im Reiche der Dämonen regiere einer über die bei der Geburt waltenden „Weltherrscher“[52] und sende jedem den eigenen Dämon[53].

So hat nun der selbstsichere Theologe die Welt durchmessen, die der damaligen Menschheit eine Welt hieß, und darf zum Schlusse kommen. Noch einmal erhält Porphyrios seine Abfertigung; sie geschieht in schärfster Form: Jamblich wirft seinem Lehrer schwere Verleumdung der göttlichen Voraussicht vor. Noch einmal, und zwar mit verstärktem Nachdrucke, wird erklärt, daß aus den Banden des Schicksals und des Zwanges nur die Erkenntnis der Götter befreien könne, noch einmal wird mit den anspruchsvollsten Worten des Systems die Leistung der Theurgie formuliert und als Ziel der ägyptischen Heilslehre

bezeichnet, dann läuft das ganze stilgemäß in ein Gebet aus, in das mit schwerlich ganz wahrhaftiger Milde auch Porphyrios selbst eingeschlossen wird[54].

Es war aber dem Theosophen der Göttermystik noch lange nicht genug. In einem Buche, von dem wir nur geringe, aber doch bezeichnende Kunde besitzen, hat Jamblich auch über die Götterstatuen und zwar über die διοπετῆ wie über die von Künstlerhand geschaffenen in unendlich abergläubischer Weise gehandelt. Die Idole sind natürlich göttlich, sie üben die wunderbarsten Wirkungen, die nur eine mystische Deutung zulassen[55]: es ist der gleiche Geist wie im Buche über die Mysterien zu spüren.

Jamblichs Theologie wird in der Hauptsache von ägyptischem Geiste beherrscht. Seine Anschauung von einer ununterbrochenen Auswirkung der Gottheit entspricht dem Grundgedanken der späten ägyptischen Religion von der „unaufhörlich fortwirkenden Offenbarung Gottes", wie Reitzenstein ihr Wesen einmal bezeichnet hat; die unendliche Schätzung des Priesters war in jenem Lande heimisch; die Verehrung der Götterbilder, in denen man die Gottheit selbst anwesend sah, ist dort zu finden.

Kein Zweifel, daß wir es hier mit einem frommen Manne zu tun haben. Aber im Gegensatze zu Plotin und auch noch Porphyrios ist hier das individuelle religiöse Erlebnis mit seiner ganzen Weihe ausgeschaltet. An seine Stelle tritt eine mystische Kirche mit Weihungen, peinlicher Kulterfüllung, mit einem der Zauberhandlung nächst verwandten Ritus, mit einem Klerus. Und um das Ganze zu vollenden, wird ein orthodoxer Fanatismus eingesetzt, der im Altertum durchaus neu ist. Ganz gleichgültig, welche Verdienste Porphyrios als Kämpfer gegen das Christentum besitzt, er wird heftig angegriffen, weil er nicht auf ganz positivem Boden zu stehen scheint. Damit kündigt sich schon eine neue Zeit an. Wenn man Julians Versuch, eine heidnische Staatskirche zu gründen, bisher als ein ganz vereinzeltes Unternehmen der ausgehenden Antike bezeichnet hat, so ist die Anschauung in dieser Form nicht richtig: der Römerkaiser hat auch hier nur das Programm des syrischen Philosophen durchgeführt; Julian ist, um ein bekanntes Wort aus der Geschichte der Neuzeit abzuwandeln, ein Jamblichos zu Pferde.

Das Massensystem des rechthaberischen Mystikers erfüllte

seine Bestimmung. Imponierend stand es vor der Heidenwelt; es gab auf jede Frage so gelehrte, so bedeutungsvolle Antwort, daß man sich ihm rückhaltlos unterwarf. Jamblichs Ruf zum Sammeln wirkte in die Weite, auf lange Zeit, zum tiefen Schaden einer Welt, die mit der Verehrung für einen so wenig bedeutenden Kopf sich selbst ihr Urteil sprach.

Diese Wirkung zeigt sich zunächst bei zwei Männern am nachhaltigsten, von denen der eine ein müder, unproduktiver Nachahmer, der andere einer der frischesten Menschen seines ganzen Jahrhunderts war. Theodoros von Asine, den Proklos, gewohnt die Vertreter der neuplatonischen Schule zu vergöttern, „den Großen" nennt, hat, auch von Numenios beeinflußt[56], Jamblichos' an sich schon sehr künstliches System noch weiter verkünstelt und seines Lehrers triadische Neigungen noch formalistischer ausgebildet. Seine Ergebnisse interessieren uns hier nicht, sie haben, ungleich Jamblichs Fernwirkung, den Raum der Gelehrtenzelle nicht überschritten[57]. Anders Julian. Hier können wir einmal die ganze Stärke des Zeitgeistes mit Händen greifen; wir sehen einen unmittelbar empfindenden, originellen Menschen völlig dem Banne einer nebelhaften Mystik verfallen. —

In die Nähe dieser Persönlichkeiten, wenn auch nicht in ihre unmittelbare, gehört auch der früher schon genannte Firmicus Maternus, der heidnische Verfasser der *Mathesis*, der später zum leidenschaftlichen Christen ward[58] und den Mystizismus der Neuplatoniker ganz zeitgemäß mit christlicher Mystik bekämpfte. So blieb, wie begreiflich, seine religiöse Grundstimmung trotz seines Übertrittes dieselbe; war er doch in seinem Vorleben ein reiner Neuplatoniker. Dies zeigt sich deutlich in den Ausführungen des 1. Buches und tritt in dem Lobe Plotins, des Pythagoras und Porphyrios[59] wie im Ruhme des religiösen Schweigens hervor[60].

Die bei Heiden und Christen herrschende Mystik erleichterte die Übertritte von einer Religion zur anderen; es will nichts bedeuten, daß Firmicus als Astrolog „unseren Porphyrius"[61] rühmte, als Christ heftig den „Feind Gottes und der Wahrheit" verfolgte[62]. Unendlich häufig vollzogen sich damals gerade solche Bekehrungen. Aber auch die Rückfälle ins Heidentum waren nicht selten: keiner folgenreicher als der Religionswechsel des kaiserlichen Prinzen Julian.

3. Vorstoß des Heidentums unter Julianus.

Noch immer besteht die wunderliche, auch durch alberne historische Romane[1] genährte Vorstellung, Julians Kindheit habe unter dem Drucke eines aufgezwungenen und fanatischen, ja bildungsfeindlichen Christentums das Wesen tiefer Freudlosigkeit empfangen, und der spätere Kaiser habe sich von diesen früh erhaltenen Eindrücken nicht wieder freimachen können. Eine solch sentimentale Anschauung ist durchaus falsch, in doppelter Beziehung: Julians Jugendtage sind nicht durch christliche Einwirkung getrübt worden, noch hat der Prinz eine irgendwie mangelhafte Erziehung erhalten. Nein, hier hat weder antichristlicher Liberalismus anzuklagen noch christliche Apologetik zu entschuldigen oder zu erklären, sondern eine ruhige geschichtliche Betrachtung, die Prüfung der Quellen lehrt, daß Julians vielfach verstörte Jugendjahre allein dynastischen Umtrieben und Anschlägen zur Last fallen. Constantius' Halbheit, die heute einen Akt sultanischer Willkür ausübte, um ihn morgen wieder zurückzunehmen, nicht etwa seine Abneigung gegen das Heidentum hat seines Vetters Dasein unter langem und verhängnisvollem Banne gehalten, bis dieser endlich, nicht etwa nur aus religiösen Gründen, das Joch abschüttelte.

Der junge Julian hat eine gute christliche, nach der Sitte der Zeit sehr weitherzige Erziehung erhalten; er ist durchaus nicht mit der Erlernung christlicher Glaubensformeln oder mit Bibelsprüchen schwer gequält worden. Sein Lehrer, der Eunuch Mardonios, dem noch der spätere Kaiser ein dankbares Gedächtnis bewahrt hat, suchte das unruhige Kind in wohlgemeinter, etwas theoretischer Weise zu bändigen[2]; er verstand es, dem lebhaften Geiste des Knaben eine feste Richtung auf die Lektüre der klassischen Schriftsteller zu geben, deren der Prinz sich bald in ungewöhnlichem Maße bemächtigte. So war das Ergebnis dieser Erziehung und der Unterweisung durch andere Lehrer in späteren Jahren ein christlicher und zugleich sophistischer Untergrund; Julian erhielt die treffliche Ausbildung etwa eines Gregor von Nazianz, eines christlichen Rhetors.

Aber dem Unterricht und der Anleitung brachte er ein starkes Eigenleben entgegen. Es ist merkwürdig genug zu sehen, wie die Mystik und Schwärmerei der ganzen Epoche schon in dieser Knabenseele unbewußt sich zu bilden beginnt. Dürfen wir dem Selbstzeugnis des späteren Mannes über seine Kinder-

zeit trauen und hat dem Neuplatoniker seine Phantasie keinen Streich gespielt[3], so hat Julian sehr früh die wundersamsten Stimmungen durchlebt. „Seit meiner Kindheit," erzählt er, „saß tief in mir eine unendliche Sehnsucht nach den Strahlen des Gottes ⟨Helios⟩, von Kindesbeinen an hob sich mein Inneres froh empor zu diesem ätherischen Lichte, also daß ich nicht nur unverwandten Auges zu ihm aufzuschauen begehrte, sondern auch in die wolkenlos sternenklare Nacht hinausschritt, alles um mich her vergaß und mich in Himmelsschönheiten verlor. Sprach jemand zu mir, ich hörte es nicht; tat ich etwas, ich wußte es nicht — —"[4]. Es ist wie ein Vorklang zum späteren neuplatonischen Bekenntnis des Apostaten.

Im Mißmut sind ihm dann die ersten Jünglingsjahre vergangen. Denn dem näheren geistigen Verkehre mit dem großen Sophisten seiner Zeit, Libanios, hielt man ihn aus unbegreiflichen Gründen fern, obschon der kaiserliche Hof sich sonst ganz vorurteilslos der Hilfe heidnischer Rhetoren bediente; Julian mußte auf allerhand Schleichwegen sich die Reden des Meisters verschaffen. Dazu genügte seinem lebhaften Geiste der Unterricht in der Auslegung der biblischen Bücher, den er damals erhielt, wenig, seinem heißen Lesehunger ward keine wirkliche Nahrung zuteil. Es kam hinzu der einsame Aufenthalt auf einem kaiserlichen Krongute in Kappadokien, wohin Constantius' kleinlicher Argwohn den Prinzen verbannt hatte.

Und in diese Öde, diese Verlassenheit und Umgangslosigkeit schlug nun blitzartig eine Erkenntnis hinein, die Epoche in seinem Leben gemacht hat. Wie die uns im einzelnen unbekannten Umstände auch gewesen sein mögen: Julian empfing Klarheit über Constantius' Tat an seiner Familie. Diese furchtbare plötzliche Entdeckung brachte den leicht Erregten nach eigenem Geständnis dem Selbstmord nahe[5]. Langsam nur gewann er seine Fassung wieder, zurückblieb eine gesteigerte Niedergeschlagenheit, und dazu erwachte in ihm ein heftiges Mißtrauen gegen die jetzige Regierung, die zu einer solchen Tat fähig gewesen war. Am Christentum selbst ward er dadurch zu jener Zeit noch kaum dauernd irre. Christliche Autoren berichten zwar, er sei mit seinem Bruder Gallus getauft, in den Klerus aufgenommen und mit dem kirchlichen Amt eines Lektors betraut worden[6] — das mag wahr sein —, habe aber schon damals einen christenfeindlichen Sinn betätigt[7]: das ist falsch, denn Julian selbst gibt uns

darüber einen ganz anderen Bericht, der durchaus nicht irgend einer apologetischen Absicht entstammt.

Der Übertritt vollzog sich vielmehr auf einem völlig anderen Boden. Constantius erlaubte seinem Vetter einen Aufenthalt bei den Neuplatonikern in Pergamon, wo der Jamblicheer Aidesios eine Schule gegründet hatte. So starkes Gewicht der Kaiser, und nicht mit Unrecht, auf eine christliche Ausbildung Julians gelegt hatte, so gleichgültig verhielt er sich jetzt gegen seinen Verkehr mit diesen Christenfeinden. Der Prinz aber, geistig ausgehungert, wie er war, stürzte sich nun in das neuplatonische Wesen hinein. Seine Lehrer erlagen fast dem Ungestüm der Ansprüche, die er an sie stellte[8], auch Maximus, der hohle Schwindler von Ephesos, fühlte sich im ruhigen Genusse seines eitel bequemen Daseins durch Julians Aufgeregtheit beengt. Und doch hat gerade dieser Mann auf den weltfremden Jüngling und noch auf den späteren Kaiser tiefste Wirkung ausgeübt. Ihm ging der Ruf von Zaubertaten, die er an einer Götterstatue vollzogen, voraus; das schien die Verwirklichung aller jener geheimnisvollen Verheißungen und Andeutungen in Jamblichs Schriften zu sein, und rückhaltlos ergab sich Julian dem unwürdigen Theosophen[9]. Damit aber war sein innerer Übertritt zum Hellenentum besiegelt.

Die Nachricht, daß ein kaiserlicher Prinz ganz in der hellenischen Philosophie aufgehe, machte tiefsten Eindruck in der Heidenwelt, deren Vertreter sich um Julian zu scharen begannen. Doch bedurfte der Prinz keiner besonderen Vorsicht, um den gefährlichen Schein eines Religionswechsels zu meiden; denn auch die Philosophie eines Jamblich verlangte von den im höchsten Zustande der Reinheit befindlichen Mysten keine materiellen Opfer[10]. Ein erhaltener Brief aber des Gallus, der sich an seinen Bruder Julian nicht ganz ohne Sorge wegen dessen religiöser Stellung wendet, jedoch hervorhebt, diese Bedenken seien ihm durch die guten Nachrichten des dem Brüderpaar befreundeten Bischofs Aetios geschwunden[11], scheint gefälscht zu sein[12]. Er entspricht allzu deutlich dem Bilde des Heuchlers Julian, das die christliche Polemik von einem Manne entworfen hat, den eher Unvorsichtigkeit als Schlauheit kennzeichnet.

Wie dem auch sei, Constantius konnte ruhig den Wunsch seines Vetters erfüllen und ihn in Athen studieren lassen. Die Stadt besaß für die damalige Welt denselben idealen Glanz wie

Rom in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die deutschen Künstler und Gelehrten. Dies galt in gleicher Weise für Heiden wie Christen; ein Gregor von Nazianz schwelgte dort im Genusse alles dessen, was die Zeit groß und schön nannte, und auch in harmloser Teilnahme an studentischen Scherzen. Näheres über Julians athenische Studien wissen wir freilich nicht; wir hören nur, welchen Eindruck seine weit über das gewöhnliche Prinzenmaß unterrichtete Persönlichkeit dort gemacht habe. Viel wichtiger ist, daß er sich in die eleusinischen Mysterien hat aufnehmen lassen; die Nachricht davon hätte man niemals bezweifeln sollen[13]. Denn der Neuplatonismus legte ja gerade den höchsten Wert auf die innigste Fühlung mit noch vorhandenem uralten mystischen Brauche.

Die Freudentage in Athen waren kurz genug bemessen; es folgten trübe und bange Zeiten am kaiserlichen Hoflager. Wir hören den Prinzen in seiner Not beten, sein philosophisches Zusammenleben mit der Gottheit führt ihm vorbedeutende Träume vor Augen[14]. Aber er muß nun, sehr gegen seine Überzeugung, einen Panegyrikus auf Constantius halten; um keine Unwahrheit im schlimmsten Sinne zu sprechen, weiß er religiösen Gefühlen dabei jenen unbestimmt theistischen Ausdruck zu geben[15], den schon einmal ein Rhetor in ähnlicher Lage vor Constantin gefunden hatte[16].

Die schweren Feldzüge gegen die Germanen, die Sorge für den wirtschaftlichen Aufbau eines übel mitgenommenen Landes nahmen nun seine volle Zeit und Kraft in Anspruch; nur in kurzen, mühsam abgesparten Nachtstunden gelang es ihm, den Zusammenhang mit seinem früheren Leben ein wenig festzuhalten; seine Trostrede, an sich selbst beim Scheiden seines Freundes Sallust gerichtet, beweist, daß seine Furcht, unter den schweren Pflichten, in diesem Lande ganz zu verbauern[17], eine erfreuliche Selbsttäuschung war[18]. Auch mit dem Schüler seines früheren Lehrers Aidesios, Priscus, leider wieder einem recht eitlen Gesellen, der sich als Großsiegelbewahrer der Mystik geberdete[19], hielt er einen brieflichen Verkehr aufrecht[20]; ein philosophisches Freundespaar mahnte er damals zu steter Beschäftigung mit Platon und Aristoteles[21].

Der berühmte Abfall Julians hat, wie schon angedeutet, ursprünglich politische Gründe gehabt; er wäre nicht oder wenigstens nicht schon damals erfolgt, wenn der Kaiser das

Heer seines Statthalters nicht in so unverantwortlicher Weise geschwächt hätte. Aber einmal zum offenen Rebellen geworden, der im Falle einer Niederlage keine Gnade zu erwarten hatte, zeigte Julian nun rücksichtslos auch sein wahres religiöses Antlitz. Hatte er als Vertreter des Constantius in Gallien noch ganz zuletzt dem öffentlichen Gottesdienst der Christen beigewohnt, während er daheim schon opferte[22], so vollzog er jetzt den Akt der Kriegserklärung durch ein feierliches Opfer an die große pontische Göttin Ma. Der Usurpator und sein zum besten Teil heidnisches Heer[23] traten in einen nicht mehr rein dynastischen Kampf, sondern in einen von Tag zu Tag deutlicher sich entwickelnden Religionskrieg ein. — Einmal des Druckes, der solange auf seinen Schultern gelastet, ledig geworden, erschöpfte sich der leidenschaftliche Götterfreund in Kundgebungen des Hasses gegen den Feind, in Bezeugungen tiefer Genugtuung über die neue schrankenlose Ausübung der eigenen Religion. Julian verunglimpfte in bitterster Abneigung das Andenken Constantins, jenes „Umstürzlers und Feindes altbewährter Gesetze und Gepflogenheiten“, wie er ihn nannte[24]; in tiefem Glücksgefühl schrieb er damals seinem Maximus: „Offen vollziehen wir den Kult, offen opfern wir Rinder, Dankopfer haben wir in reichen Hekatomben den Göttern gespendet. Mir befahlen die Götter, in allem rein und heilig zu sein, und ich folge ihnen, o wie gerne!“[25] In solch gottseliger Stimmung hat er damals noch manches geschrieben[26], bis der Tod seines Feindes Constantius ihm einen neuen Jubelruf an die Götter entlockte und er nun auch selbst sein ganzes Unternehmen als ein ausschließlich im Dienste der alten Religion begonnenes ansah[27].

Die mildere Religionspolitik des Constantius in seinen späteren Jahren hatte die Heiden mit dem zuerst so herbe auftretenden Kaiser keineswegs versöhnt. Kaum war er gestorben, so bezeugte eine furchtbare Tat den lange genährten Haß der hellenischen Massen.

In Alexandrien war es dem Feinde des Athanasios, Georgios, gelungen, den Bischofssitz einzunehmen. Mit äußerster Rücksichtslosigkeit bekämpfte er die heidnischen Kulte, namentlich den wieder neu sich erhebenden Mithrasdienst; er empfing darin nachdrückliche Unterstützung durch den kaiserlichen Dux Artemios. Als dieser nun auf die lebhaften Anklagen der Alexan-

driner hin von Julian zur Vernehmung zitiert worden war, ermordete der heidnische Stadtpöbel Alexandreias den Georgios auf abscheulichste Weise[28].

Julian war entrüstet; gerade er wünschte solch wilde Auftritte der Glaubenswut, wie er sie bei den Christen beobachtet hatte, wenigstens durch die Heiden vermieden zu sehen. Gleichwohl blieb er der Schandtat gegenüber innerlich nur allzusehr Partei. Er schrieb an die Alexandriner einen Brief, in dem die Empörung über eine der Hellenen unwürdige Ruchlosigkeit sich mit der heimlichen Genugtuung über das Schicksal des Götterfeindes Georgios unerfreulich verbindet. Eine Strafe erfolgte nicht; der neue Kaiser war Idealist genug, von seinem eindringlichen Schreiben eine tiefe Reue der Schuldigen zu erwarten, und auch ungerecht genug, um sich mit dieser ganz einseitigen Behandlung der Angelegenheit zufrieden zu geben[29]. Die Christen haben ihm mit Recht sein Vorgehen nicht verziehen; freilich war ihr Racheakt, die Erteilung der Märtyrerkrone an den bald von Julian hingerichteten Artemius, kein sehr kräftiger Gegenschlag[30].

Der ersten schweren Ungerechtigkeit folgte bald eine neue Handlung höchster Willkür. Julian war noch zu unerfahren, um zu wissen, daß die Sühnung eines sehr alten Unrechtes meist neue schwere Unbill schafft. So glaubte er sich in vollstem göttlichen wie menschlichen Rechte, als er am 4. Februar 362 durch ein Edikt verordnete, daß die Göttertempel nicht nur ihrer alten Bestimmung zurückgegeben, sondern auch da, wo Christen sie zerstört hätten, durch diese wieder aufgebaut werden sollten; dazu ward den jetzigen Besitzern der den Heiligtümern früher entfremdeten Grundstücke die Pflicht der Auslieferung auferlegt; die Benutzer von Bruchstücken der Tempel sollten eine Steuer entrichten, kein Götterbild durfte mehr entfernt werden[31]. — Dieser schlimme Akt der Vergeltung für Constantins ziemlich milden und Constantius' harten Erlaß über heidnische und christliche Besitzverhältnisse war ein durchaus anachronistischer Übergriff, vergleichbar den kurhessischen Restitutionen traurigen Angedenkens. Denn seitdem war die Zeit, das Leben selbst über die Einziehung der Tempel und ihrer Güter hinweggegangen. Die Heiligtümer waren Wohnhäuser geworden, auf den Liegenschaften erhoben sich private Gebäude, manches Grundstück befand sich nicht mehr in der Hand des ersten christlichen Besitzantreters.

Nun sollte die Entwicklung der Dinge, die das alte Unrecht allmählich sanktioniert hatte, auf einmal wieder um Jahrzehnte zurückgeschraubt werden.

Dazu entfesselte das Restitutionsedikt wieder die gemeinen menschlichen Triebe, die schon einmal durch Constantius aufgereizt worden waren. Kein Zweifel zwar, daß die Zahl würdiger und ernster Männer in Julians Umgebung größer war als in Constantius' Nähe, des von Eunuchen und Liebedienern umgebenen Herrschers. Aber der neue Kaiser war alles eher als ein Menschenkenner; er duldete um sich neben einem Manne wie Sallust auch die eitelsten Philosophaster, die elendesten Bettelpfaffen, die streberhaftesten heidnischen Statthalter. Eine Masse von gierigen Priestern und knechtischen Beamten stürzte sich auf die freigegebene Beute, unendliches Unrecht geschah. Die Heiden jauchzten über diese stürmische Erledigung eines Hauptstückes in ihrem Programm. Aber zur Ehre der Hellenen hat damals ein überzeugter Heide und glühender Verehrer des Julian die Härten in der Einzelausführung des kaiserlichen Gebotes zu mildern gesucht. Libanios, durchaus kein Mann von schroffem Unabhängigkeitssinn, war doch darin ein echter Grieche, daß ihm das anderen angetane Unrecht ebenso nahe ging wie eigenes Ungemach. Kraftvoll trat jetzt der berühmte Rhetor für manchen durch die neue Ordnung Benachteiligten ein. Gerade weil er mit dem allgemeinen Umschwung besonders zufrieden war, konnte sich sein Wort in dem entstandenen Tumulte Bahn brechen. So wandte er sich denn mit energischen Vorstellungen an einen arabischen Statthalter, der in seinem Sprengel geradezu eine kleine Christenverfolgung versucht hatte[32]. Er vertritt hier die Sache eines Beamten, der aufs allerschwerste durch die Diener des neuen Regimentes geschädigt worden war, er kann sich nicht denken, daß dies auf kaiserlichen Befehl geschehen sei, er erhebt ernste Anklage gegen jene Gesellen, die mit dem Mantel der Frömmigkeit ihre Habsucht decken. Und in einem anderen ebenso schlimmen Falle, wo heidnische Phöniker einen christlichen Landsmann von seinem Besitze vertrieben und noch dazu von ihm die Wiederherstellung ihrer Tempel gefordert hatten, schreibt er die eindringlichen Worte: „Gewiß, wir sollen uns freuen über die Auferstehung unserer Tempel, aber nicht zur Wiederherstellung noch Bitterkeiten fügen; denn wir dürfen nie und nimmer von unseren Gegnern die gleichen Vorwürfe

hören, die wir ihnen früher gemacht haben"[33]. Auch fühlte sich des Redners Lokalpatriotismus verletzt, wenn ein Christ, der einen Tempel nach rechtmäßigem Kaufe als Wohnhaus eingerichtet hatte, jetzt seinen Besitz zerstört sehen sollte, und dadurch das Stadtbild Antiocheias entstellt ward[34].

Bald folgte diesem Restitutionsedikt ein neues: der junge Herrscher berief die durch Constantius verbannten Bischöfe wieder zurück. Seine Freunde und mehr noch seine Feinde haben in dieser sicher zweischneidigen Maßregel auch eine zweideutige sehen und die Absicht des Kaisers erkennen wollen, den Zwist unter den Christen zu schüren[35]. Indessen waren Julian alle Glaubenstumulte und besonders die christlichen Zänkereien im Grunde zuwider. Daher gestattete er den Verbannten die Rückkehr nur in ihre Heimat, nicht in ihre Stellen; er beschied ferner die Gegner in seinen Palast und griff mehrfach in ihre Dispute ein; er wollte sich die Kirchenstreitigkeiten vom Halse schaffen. Und er erreichte wenigstens soviel, daß der kaiserliche Hof jetzt diesen inneren Kämpfen in der Hauptsache fernblieb.

Doch glückte Julian sein Vorhaben nicht völlig. Denn nun war nach des Kaisers Gebot auch Athanasios zurückgekehrt und nahm gegen das Edikt zum Jubel der alexandrinischen Christen seinen Bischofssitz wieder ein. Sofort verbannte Julian den großen Kirchenlehrer aufs neue, der in stolzer Gelassenheit dem heidnischen „Wölkchen", wie er sich ausdrückte, wich[36]. Die Alexandriner aber erhielten wieder eine jener langen, beweglichen Episteln Julians, von denen ihr Verfasser sich die wundersamsten Wirkungen versprach: da war vom alten Ruhme der Stadt unter dem Hellenentum, von Helios' Glanz, von Christus' Bedeutungslosigkeit die Rede; zuletzt stellte der Imperator in bitterer Resignation seinen Untertanen anheim, anstatt vom verruchten Athanasios sich lieber von anderen die Ohren kitzeln und gottlose Worte vorreden zu lassen[37].

Aber so ernst es der Kaiser, auch in jener alexandrinischen Angelegenheit, mit der Bestrafung religiöser Unruhen nahm, er konnte doch wieder ein Gefühl heimlicher Genugtuung nicht überwinden, wenn die Hand der Regierung gerade die Christen treffen mußte. Julian hatte geglaubt, eine Kirchenfehde der Arianer und Valentinianer in Edessa durch Konfiskation des gesamten Kirchengutes schwer ahnden zu sollen. Nun mußte der unwürdige Hekebolios, der damals wieder einmal Heide war,

es gleich von seinem kaiserlichen Freunde erfahren, welche Freude es diesem mache, die Festigkeit des christlichen Armutsideals auf die Probe zu stellen[38].

Doch nicht überall, wo Julian den Christen entgegentrat, hat sein Vorgehen einen bitteren oder wenigstens herben Beigeschmack. Es gab auch allerhand christliche Vorrechte, christlichen Mißbrauch, die kein gerechter Herr ungeprüft, unverfolgt lassen durfte. Die Geistlichen hatten auf ihren unaufhörlichen Reisen zu den Konzilien die kaiserliche Post in unverantwortlicher Weise auszunutzen gewußt. Die durchgreifende Regulierung der Post durch Julian schob diesem Unwesen einen Riegel vor[39]. Im gleichen Sinne eines notwendigen Ausgleichs seiner Untertanen hob er die Steuerfreiheit der Geistlichen auf. Constantin und seine Nachfolger hatten ihnen dies Vorrecht in immer steigendem Maße verliehen; nur der grundbesitzende Klerus hatte eine Grundsteuer zu entrichten gehabt, war aber von den sogen. „niederen Pflichten" (*munera sordida*), den Fronden für Wegebau und Transporte, von der Stellung von Postpferden entbunden gewesen. Aber auch noch jener Grundsteuer hatte sich die Geistlichkeit auf dem Konzil von Ariminum entledigen wollen. Der neue Herr hob nun die Immunität des Klerus wieder auf, nicht ohne dem Gebot dadurch etwas an Schärfe zu nehmen, daß er auch die Steuerfreiheit der meisten Kunstgewerbe beseitigte und nur die der Oberärzte bestehen ließ, denen er dieses Recht in einem nach seiner Art sehr religiös angehauchten Edikte zusprach. Denselben Weg beschritt er, indem er die Christen, die sich dem kostspieligen Ratsamte irgendwie, namentlich durch den Übertritt in den geistlichen Stand, hatten entziehen wollen, nachdrücklich zu dieser Leistung heranzog. Besonders kräftig aber arbeitete er der zunehmenden Ausdehnung der bischöflichen Gewalt auf alle bürgerlichen Geschäfte, z. B. die Rechtsprechung, entgegen und wußte geistliche Übergriffe auch bei Testamentsangelegenheiten zu verhindern[40].

Einen neuen anachronistischen Fehlgriff beging jedoch des Kaisers Ehegesetzgebung. Wie der große Constantin dem griechischen Rechtsbewußtsein gegenüber dem römischen zum Siege verholfen hatte[41], so zeigten seine Ehegesetze den Einfluß jüdisch-christlicher Ideen; das Recht der Frau erhielt wesentliche Verstärkung, die Ehescheidung ward erschwert. Constantin verstand seine Zeit und die in ihr sich vorbereitende Umwälzung des sitt-

lichen und rechtlichen Empfindens: Julian hat, im letzten Grunde aus Abneigung gegen den genialen Neuerer, die alte römische Gesetzgebung wiederhergestellt und die neue zeitgemäße Ethik der Liebe mit unorganischem Eingriffe aus dem Recht zu verbannen gesucht[42].

* * *

Die Gesetzgebung des heidnischen Kaisers, sein Vorgehen gegen die Alexandriner zeigten, welche Begriffe der Herrscher, der doch nach pythagoreischer Ethik sein tägliches Leben prüfte, der viel und gründlich über seine Pflichten nachdachte, sich von Gerechtigkeit und Duldung machte, wie so ganz er unter dem Banne des religiösen Fanatismus der Zeit stand. Sein Beispiel war von unheilvollster Wirkung.

Denn nun erwachte die hellenische Glaubensfurie; der entsetzlichen Ermordung des Georgios folgten nicht minder furchtbare Greuel. Überall da, wo das Heidentum noch stark war, regte sich der wilde Fanatismus. Gewiß verdient nicht alles Glauben, was uns die christliche Rhetorik von Menschenopfern auf den Heidenaltären erzählt, wie Brunnen und Flüsse von den Leichen der Christen verstopft und geschwellt gewesen seien[43]. Aber es darf nicht geleugnet werden, daß das Heidentum für eine gewisse Bedrückung in früherer Zeit damals grausame Rache nahm.

In Askalon und Gaza, jenen festen Sitzen des Heidentums, die sich noch so lange halten sollten, ermordete die Menge unvorsichtige Christen, die sich an den Tempeln vergriffen hatten, in Heliopolis zerriß man heilige Jungfrauen und warf die zerstükkelten Glieder den Schweinen vor[44]. Und der Kaiser, der in Alexandrien nicht durchgegriffen hatte, war schwach genug, auch hier sein Begnadigungsrecht gegenüber den Schuldigen zu üben[45]: so steigerte er den christlichen Haß gegen die Feinde bis zu fanatischer Selbstvergessenheit. Der Pfad des Märtyrertums ward aufs neue beschritten; begeisterte Christen legten Hand an die Götterbilder und starben den Tod für den Glauben[46]. Die unheilvolle Folge war, daß Julian, dessen Gesetzgebung etwa damals sich des Baues heidnischer Tempel besonders annahm, jetzt seinerseits die Zerstörung christlicher Kirchen und Bilder zuließ[47]. Keiner trieb dieses Wesen schlimmer als der gleichnamige Oheim des Herrschers, Julian, den sein Neffe zum Statthalter

Kleinasiens gemacht hatte[48], keinen haben damals die Christen bitterer gehaßt; in seinem bald erfolgten Tode sahen sie die gerechte Strafe des Himmels[49].

In Wort und Tat kannte der impulsive Herrscher jetzt kaum eine Zurückhaltung mehr. Er erklärte, die Hellenen müßten unbedingt den Christen, deren Torheit das Elend über die Welt gebracht habe, vorgezogen werden und gleich ihren Göttern in Ehren stehen[50]: ein Wort, das, einmal herumgesprochen, die übelste Wirkung hervorrufen mußte[51]. Und bald bemaß Julian die Bezeigung von Gnade und Ungnade gegenüber den Städten seines weiten Reiches fast ausschließlich nach ihrer konfessionellen Stellung. Auch Constantin hatte gelegentlich seiner Neigung für eine christliche Stadt lauten Ausdruck gegeben[52], ohne dabei auch nur den Schein der Ungerechtigkeit zu erwecken. Der heidnische Herrscher aber überwies in blindem Hasse gegen seinen Vorgänger das christliche Maiuma-Constantia wieder dem heidnischen Gaza, dessen Boden noch vom Blute der Christen rauchte; das kappadokische Kaisareia verlor aus religiösen Gründen seine Stadtrechte[53]. Und der Monarch, dem stets das richtige Augenmaß für das ihm persönlich Erlaubte fehlte, vergaß sich sogar soweit, die Einwohner des christlichen Bostra durch eine seiner gemütvollen Episteln zur Verjagung ihres Bischofs aufzufordern[54].

Schwere Mühe aber hat dem jungen Kaiser das syrische Antiocheia bereitet. Diese Stadt, die dritte des Reiches, war wegen der Spottsucht und Frivolität ihrer Einwohner seit langer Zeit berüchtigt, und das Christentum scheint diesen Ruhmestitel Antiocheias nicht erheblich verkürzt zu haben. Man scheute in der Tat den heidnischen Gebieter so wenig, daß man ihn wohl einmal, wenn er in der Zeit seines dortigen Aufenthaltes sich auf der Straße zeigte, mit einem Psalm auf die nichtigen Götter begrüßte[55]; als er den vor kurzem in Daphne aufgehobenen Apollondienst wiederherstellte und die Gebeine des dort ruhenden hl. Babylas ausgraben ließ, trugen die Priester diese unter anzüglichen Psalmengesängen wieder in die Stadt. Und bald wuchs sich der Streit zu einem großen Skandale aus, der auch in der Literatur der Zeit deutlichste Spuren hinterlassen hat. Denn als der Kaiser, die Abmahnung seines treuen Gesinnungsgenossen Sallust überhörend, sich für jene christliche Beleidigung rächte, ward am 22. Oktober 362 der Tempel Apollons in Brand gesteckt. Da eine strenge Untersuchung ergebnislos verlief, ließ Julian jetzt die große Kirche Antiocheias schließen und auch

einige Märtyrerkirchen zerstören, die in der Nähe des didymeischen Apollonheiligtums lagen[56]. Dabei aber blieb es; der Apollon von Daphne sah seinen Tempel nicht wieder erstehen, und Libanios' Monodie auf Daphnes verschwundene Herrlichkeit erklang wie ein Grabgesang auf diese Stätte des Heidentums[57].

Von Antiocheia aus ist dann auch das nächst dem unheilvollen Restitutionsedikt einschneidendste Gebot des Kaisers ergangen, das Rhetoren- und Unterrichtsgesetz vom 17. Juni 362[58]. Die ganze Bildungsfreude, das geistige Leben des griechischen Christentums war durch diese neue Verordnung des unermüdlichen Christenfeindes aufs schwerste in seinem Dasein bedroht. Schon lange war der christliche Rhetor und Sophist dem heidnischen zur Seite getreten, dem er an persönlicher Bedeutung — man denke an Gregor von Nazianz und Basileios, namentlich aber an Johannes von Antiochien — überlegen war. Mit liberaler Unbefangenheit lasen diese Männer die heidnischen Autoren; während Julian[59] und später Proklos den Kreis der sittlich fördernden Lektüre gar nicht eng genug ziehen konnten, lehrte Basileios eine weitherzige Auswahl der antiken Schriftsteller[60]. Dieser christliche Humanismus, ein geschichtliches Ergebnis des Zusammenlebens der Christen mit den Heiden und ebenso ihres Kampfes gegen sie, war dem Doktrinär auf dem Throne ein Dorn im Auge. Er empfand zwar nicht ganz mit Unrecht den Widerspruch zwischen der christlichen Lehre und der Schultätigkeit christlicher Rhetoren und Grammatiker, die heidnische Schriften, ja vielleicht sogar Mythen behandelten, die ihrem eigentlichen Denken völlig fern lagen. Aber Julian besaß anderseits, wie seine bisher betrachtete reaktionäre Gesetzgebung zeigt, gar kein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung, für den nun einmal gewordenen Zustand der Dinge. So verneinte er das Leben selbst, wenn er jetzt bestimmte, es solle ein jeder, der sich als Lehrer in einer Stadt niederlassen wolle, sich zuerst einer Prüfung seiner moralischen und wissenschaftlichen Persönlichkeit durch das Ratskollegium unterwerfen, dessen Gutachten dann dem Kaiser zu unterbreiten sei. Und wie immer ganz erfüllt von dem Gegenstande, der ihn im Augenblicke fesselte, verfaßte er wieder ein Schreiben, allem Anscheine nach an die christlichen Lehrer gerichtet[61], in dem er sich mit tiefem Nachdruck über die ihn zu seinem Vorgehen bestimmenden Gedanken aussprach. Er betont hier, der wahre Lehrer müsse ein ehrlicher Mensch sein, der an das, was er vortrage, auch wirklich glaube. Wer aber

die alten Dichter, Redner, Geschichtschreiber auslege und dabei nichts von den Göttern halte, der begehe eine Lüge. Früher, unter christlichem Drucke, sei dies Brauch gewesen; „aber jetzt," fährt der kaiserliche Schriftsteller fort, „wo die Götter uns die Freiheit verliehen haben, halte ich es für einen Unfug, wenn Menschen das lehren, was sie innerlich verwerfen. Sehen sie aber in denen, die sie erklären, und zu deren Propheten sie sich auf dem Katheder aufwerfen, wirklich Weise, nun, dann sollen sie nur zuerst der Frömmigkeit ihrer Vorbilder gegen die Götter nachstreben." Der Christen Sache sei es vielmehr, in den Kirchen die Evangelisten zu erklären. Und mit bitterem Hohne, ganz seinem Temperament nachgebend, verheißt der Kaiser den Feinden davon eine „Wiedergeburt" auch der Sprache. Doch der lernenden Jugend der Christen will er die Hörsäle nicht verschließen; diese ist ja ihres Zieles noch nicht sicher und kann noch auf den richtigen Weg kommen; sie ist noch heilbar von der christlichen „Krankheit".

Ein wilder, langhin hallender Aufschrei aus dem Lager der Christen antwortete auf dies feindselige Edikt. Über kein Gebot des Kaisers haben sich die griechischen und römischen Christen so erregt wie über den Rhetorenerlaß[62]. Mit vollem Recht! Denn kam es sie schon schwer genug an, auf die Lehrstühle verzichten zu sollen, so lag vollends eine unglaubliche Härte für sie darin, die eigenen Kinder nur zum heidnischen Lehrer in die Schule schicken zu können. Mit diesem Gesetze war doch jetzt, wo der Kaiser eine immer nachdrücklichere Mission betrieb, dem hellenischen Seelenfange Tür und Tor geöffnet; der Einfluß und die Überredungskraft des heidnischen Lehrers mußte dem Geiste des christlichen Hauses entgegenarbeiten. Julian bekämpfte durch seinen Erlaß nicht nur die christliche Literatur, sondern er störte auch den Frieden der christlichen Familie.

Das folgenschwere Edikt fand nicht einmal die Zustimmung aller Hellenen. Ein Libanios freilich, der Prophet der allein selig machenden Rhetorik, mochte darüber aufjubeln, daß nun den „Barbaren" das Handwerk gelegt sei, aber der vornehm klare, unbestechliche Ammian sah in dem Erlasse eine Tat größter Unbilligkeit und wollte sie am liebsten in „ewigem Schweigen begraben" sehen[63]. Auch wirkte der Übereifer der das Edikt ausführenden Organe des Kaisers sehr schädlich; Prohairesios von Athen ward allein auf den Verdacht des Christentums hin

seines Amtes entsetzt[64]. Es war das Schicksal des hastigen und fahrigen Herrschers, daß seine ungestüme religiöse Gesetzgebung immer wieder neues Unrecht schuf.

Das kraftvolle Christentum jener Zeit aber erging sich nicht nur in Scheltreden über den Kaiser, sondern suchte durch ein höchst eigentümliches Unternehmen den Vorstoß Julians zu parieren. Der bekannte Schriftsteller Apollinarios setzte sofort die Bibel in Epen, Tragödien, Komödien, Elegien, Dialoge um, und richtete, damit nicht zufrieden, noch eine Schrift an den Kaiser und die griechischen Philosophen. Mit dem anspruchsvoll sophistischen Worte: „meine Vernunft hat die Unvernunft vernommen“ erledigte der Monarch diese Angelegenheit[65], die nach seinem frühen Tode ihre Bedeutung verlor.

Dieselbe anachronistische Gewaltsamkeit zeigte ein neues, allerdings weit weniger gefährliches Gesetz. Griechen und Römer bestatteten in älterer Zeit ihre Toten nachts, die Christen am Tage. Allmählich aber verschob sich der heidnische Brauch, sodaß er durch die Gesetzgebung des 3. Jahrhunderts wieder stärker eingeschärft werden mußte[66]. Julian, stets bereit, die bestehenden Bräuche zugunsten der altertümlichen Sitten zu bekämpfen und voll von jener neuplatonisch-jamblichischen Abneigung gegen die Nähe einer Leiche[67], gab in einem nach seiner Gewohnheit recht breiten Edikte seinen ganzen Abscheu gegen die am Tage geschehenden Bestattungen kund. Der Tag ist ihm ein unheilvoller, an dem man einem Leichenzuge begegnet; kein Tempelbesuch sei dann noch möglich. Weile man aber schon im Heiligtum, so störe die Klage und der Jammer des Leichenzuges die heilige Handlung. Auf diese und ähnliche erbauliche Betrachtungen folgt dann eine scharfe Strafandrohung gegen diejenigen, die noch fernerhin ihre Toten tags bestatten würden; denn der Tag, so schließt das lehrhafte Edikt, ist der olympischen Götter Eigentum[68].

Weit gefährlicher aber als die Gesetze Julians war dem Christentum die persönliche Tätigkeit des rastlosen Feindes, die Mission, die der glaubenseifrige Kaiser mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote standen, übte. Es war ihm gelungen, seinen Oheim gleichen Namens zu bekehren; er machte ihn zum Comes des Ostens und ließ dem neuen Heiden freieste Hand zu Taten fana-

tischer Willkür[69]. Er gab sich ferner die größte Mühe, in seinem Heere Einheit des Glaubens zu schaffen und scheute dabei auch vor kleinlichen Mitteln nicht zurück[70]. Da das Christentum bei seinen Soldaten zunahm, und höhere christliche Offiziere schonende Behandlung erfahren mußten[71], so glaubte er sich zu Handlungen berechtigt, wie sie eben nur in Zeiten wilder Religionskämpfe möglich sind.

Die gleichen Mittel versuchte der Kaiser gegenüber den christlichen Statthaltern, in deren Stellung sein doktrinäres Denken ebenso wie bei den Rhetoren einen Widerspruch zwischen dem christlichen Verbot des Schwertes und der über Leben und Tod gebietenden Amtsgewalt erkennen wollte. Aber auch hier blieb wie im Heere jedes gewaltsame Vorgehen unmöglich; Julian konnte nicht jeden, der das heidnische Opfer verschmähte, seiner Stellung entheben[72].

Wie noch Constantius, so war auch Julian pontifex maximus. Diesen Titel, diese Befugnis wollte er nun ganz ausfüllen und zur Wahrheit machen. In einer nicht unerheblichen Anzahl von Briefen, unter denen man einige mit Recht „Hirtenbriefe" genannt hat, bemüht er sich um die Rechte wie besonders auch die Pflichten des Priesterstandes[73]. Er tadelt es als Frevel gegen ein Heiligtum, wenn ein Beamter einen Priester bestraft; zum Zeugnis dessen führt er einen Götterspruch an; er will über den irrenden Beamten dafür eine Art von Kirchenbann verhängen[74]. Namentlich aber wendet sich der Kaiser in beschwörenden Worten an den Oberpriester Kleinasiens, Theodoros. Er weiß sich mit ihm im Aufblicke zum Philosophen Maximus, im Glauben an die Unsterblichkeit einig; er überträgt ihm daher, indem er ihm Güte und Menschlichkeit besonders ans Herz legt, die Überwachung des Kultes in Asien. Jede Zeile dieses Briefes[75] ist mit Julians stürmisch wallendem Herzblute geschrieben. Der Kaiser bemerkt mit tiefer Sorge die Gleichgültigkeit der Heiden gegen ihre Religion; er weist nicht ohne Anerkennung auf den rühmlichen Vorgang der Juden hin, die als wahrhaft fromme Gottesverehrer an ihren rituellen Vorschriften heldenhaft festhalten. Die hohe Aufgabe der Priester bleibt es nun, die Menschen zu einem heiligen Leben heranzubilden. Dieses heilige Leben aber ist im wesentlichen Betätigung der Menschenliebe; wir sollen die Güte der Götter gegen uns durch Spenden an die Armen erwidern; denn niemand hat sich bisher arm gegeben. Der heilige Diener dieser Götter, deren Bilder sie nicht selbst

darstellen, sondern nur zur Erinnerung an sie dienen sollen[76], ist der Priester, dem höhere Würde als selbst einem vornehmen kaiserlichen Beamten gebührt. Das Bild des Priesters, wie er sein soll, zeichnet Julian nun nach dem Muster, das wir auf Jamblich zurückführen dürfen[77]. Es gilt für den Priester, diesen Bürgen der Götterwürde, dessen Wesen der Kaiser in überschwenglichem Maße feiert[78], Reinheit in Werken wie Worten; er soll schlechte Lektüre, die Literatur namentlich der Spottdichtung gänzlich meiden, kein Buch eines skeptischen Philosophen berühren, nur eine Auswahl der besten Werke guter Philosophen kennen, die richtige Anschauungen über die Götter verbreitet haben; er soll ferner Hymnen lernen und in strengem Tempeldienste leben. Auch das äußere Leben des Priesters bindet der eifrige Kaiser durch ernste Vorschriften: er darf Einladungen nur von den Besten annehmen, darf wohl öfters den Markt besuchen, aber womöglich nur mit der Absicht zu helfen, wo es not tut; der Theaterbesuch jedoch soll ihm nicht erlaubt sein[79], noch gar Tierhetzen mitanzusehen, er soll nur heilige Wettkämpfe schauen[80]. Zu solcher Priesterschaft berechtigt allein Liebe zu Gott wie zu den Menschen; auch ein Armer, der diese Liebe hat, kann Priester sein. Aber leider herrscht diese notwendige Tugend nirgends, und haben sich eben gerade die Armen den Galiläern und deren sogenannter Menschenliebe ergeben.

Noch lauter ertönt des Kaisers Ruf nach Mission in einem Schreiben an den Oberpriester der Galater[81], das seine starke Unzufriedenheit mit den religiösen Leistungen der Heiden nachdrücklich ausspricht. Er redet von der kundbar gewordenen, über alle Begriffe hohen Gnade der Götter, denen leider die hellenische Menschheit so wenig entsprochen habe. Wie anders stehen doch die Christen mit ihrer Gastfreundschaft da, mit ihren pietätvollen Begräbnissitten, ihrer moralischen Reinheit! Ja, wir müssen uns rühren, voran die Priester! Sie müssen die Altgläubigen erziehen, zugleich selbst sittlich leben. Herbergen sollen mit kaiserlicher Beihilfe errichtet werden, damit die Galiläer nicht auch noch die Hellenen verpflegen. Vor allem aber muß dem Priester die höchste Stellung gewahrt bleiben; er halte sich im Bewußtsein seiner Würde sogar vom Statthalter fern, und dieser sei beim Tempelbesuche nur ein schlichter Laie. — Solchen Worten entsprach des Kaisers Handeln: er verbat sich damals ausdrücklich jede Begrüßung durch das Volk beim

Gottesdienste; allein den Göttern sollten freudige Rufe gelten. — Und wie den Priestern so gilt die Sorge des Reformators auch den Priesterinnen. Julian hat mehrfach mit Frauen geistlichen Standes ernste Zwiesprache gepflogen; hier mahnend und scharf tadelnd[82], dort lobend und belohnend[83] hat er die Dienerinnen der Götter zu reger Tätigkeit angehalten.

Diese Anschauungen und Forderungen des Kaisers bilden ein eigentümliches Gemisch. Altertum und Neuzeit haben aus verschiedenen Gründen dieses Verhältnis nicht richtig erkannt; bitterer Hohn oder scharfer Tadel hat Julian getroffen, weil er durch die reine Nachahmung christlicher Institutionen dem Heidentum habe aufhelfen wollen[84]. Aber ein solches Urteil ist ungerecht. Die Anschauungen des kaiserlichen Missionars über die Hebung des Priesterstandes vertreten, wie wir sehen, durchaus den Standpunkt Jamblichs[85], dessen Eifer für den Priester, für den Kult bis in seine Einzelheiten, für eine einheitlich orthodoxe Lehre den Bau einer Heidenkirche vorbereitet hatte: durch Julian wird dieser Gedanke nur weiter entwickelt. Der Plan zu einer solchen Kirche ist also ein Stück jener organischen Entwicklung, die die steigende Inbrunst der heidnischen Frömmigkeit genommen. Dagegen sind die Mittel, die der Reformator fordert und benutzen will, aus christlicher Werkstätte hervorgegangen. Julian trug sich ernstlich mit dem Gedanken, Klöster für Männer und Frauen zur philosophischen Betrachtung einzurichten[86], und wenn auch dafür das Leben der Neupythagoreer Vorbilder bot[87], so lag doch die Anlehnung an das Christentum näher als an jene Philosophen; Nachahmung war ferner des Kaisers Absicht, eine regelrechte Kirchenbuße einzuführen[88]. —

Mit dem Opferverbot hatte Constantius das Heidentum ins Herz treffen wollen, die Aufhebung dieses Gesetzes war eine der ersten Taten des neuen Herrschers gewesen. Er selbst aber mochte fühlen, daß die alten, üppigen Opferfeste der griechisch-römischen Welt der Vergangenheit angehörten und wenigstens die Massen dafür nicht mehr zu gewinnen waren. So wollte er denn diesen Ausfall für seine Person decken und veranstaltete in seiner Würde als Oberpriester ungeheure, kostspielige Opfer. Auch hier leitete ihn der Geist Jamblichs, der ja, im Gegensatze zu seinem Lehrer Porphyrios, größten Wert auf das Opfer und dessen peinlich rituellen Vollzug gelegt hatte. Wie immer aber vergaß der Kaiser in seinem Feuereifer völlig die Würde seiner Stellung, mit geteilten Gefühlen sahen ihn auch die Heiden

beim Opfer selbst mit Hand anlegen[89]. Gleichwohl war dieses Treiben den Christen sehr gefährlich; das ersehen wir aus ihrer wilden Empörung über diese Erneuerung des noch vor kurzem verbotenen Kultes. So überfiel denn den Kaiser bei seiner Tätigkeit einmal ein fanatischer Bischof mit lauten Vorwürfen[90], und in seinen prachtvoll leidenschaftlichen Hymnen ereiferte sich noch nach Julians Tod der Syrer Ephräm über den vom Opferdunst stinkenden Bart des verhaßten Feindes[91].

Von dieser kaiserlichen Reaktion zeugen auch die Münzen. Längst vergessene Bilder tauchen da wieder auf, wir sehen vor allem die ägyptischen Götter neu erscheinen, Julian und seine Gattin Helena zeigen sich mitten unter ihnen als Sarapis und Isis[92]: die Untertanen sollten die alten wieder siegreichen Götter mit Händen greifen können.

Und dieses Treiben des Christenhassers fand noch eine feste Stütze in seiner rastlosen literarischen Tätigkeit. Schon im Jahre 361 war Julian mit einer schwerfälligen und völlig witzlosen Satire „Das Gastmahl oder die Kronia", auch „Die Cäsaren" genannt, hervorgetreten, in der er seinem Hasse gegen den Sinnenknecht Constantin und gegen das alle Sünden verzeihende Christentum freiesten Lauf gelassen, sich selbst aber als gläubigen Verehrer des Mithras bekannt hatte[93]. Auf dieses Vorspiel folgten nun noch weit leidenschaftlichere Streit- und Missionsreden. Der Kyniker Herakleios hatte ihn durch einen spöttischen Vergleich des Kaisers mit Pan und Phaethon gereizt; zur Vergeltung liest ihm Julian ein langes philosophisches Kolleg über die Mythen[94]. Geleitet von Jamblich, vertieft er sich in ihr Wesen, deren heilige Geheimnisse er nur mit Bangen berührt; er feiert Herakles, der auf dem Meere gewandelt sei, dem die Elemente dienten — das Gegenbild zu Jesus ist deutlich; er preist des Dionysos mit seinem Vater stets vereintes urgöttliches Wesen und Walten. Und so ganz lebt er in diesen Dingen, daß ihn bei dem Gedanken, man könne über solche Theologie vielleicht lachen, ein heiliger Zorn ergreift, und der Held und Herrscher beim Helios schwört, höher als das Römerreich stehe ihm die Gotteserkenntnis. So denkt der Neuplatoniker im Kaiserpurpur durchaus nicht anders als die christlichen Herrscher des Jahrhunderts.

Der religiöse Fanatiker haßt die ihm nicht blind ergebenen Glaubensgenossen weit heftiger als die Glaubensfeinde. Jene Kyniker vom Schlage des Herakleios stellt Julian noch tief unter die Mönche, findet sie viel unverschämter als die Galiläer. Einem

solchen Wesen gegenüber entwirft er ein Bild des wahren Kynismos, wie er ihn versteht, und weiß sogar befremdlichen Anschauungen der Sekte einen frommen Sinn unterzulegen.

Mit tiefer, dankbarer Genugtuung sieht der kaiserliche Redner in sich selbst einen Schützling der Götter. In einem sehr durchsichtigen Mustermythus schildert er sein eigenes Werden, nicht ohne heftige Ausfälle auf Constantin und Constantius; die Götter, vor allem Helios, haben ihm geholfen, sie wollen ihn weiter bei all seinem Denken und Tun unterstützen. —

Noch viel gereizter wird die Stimmung des leidenschaftlichen Imperators, wenn er einen jener zum Christentum bekehrten Kyniker vor sich sieht, denen die duldsame Kirche ihre äußere Tracht gelassen hatte. Einen solchen Renegaten bekämpfte er in einer neuen Rede[95]. In völlig verständnisloser Umwertung der Überlieferung leugnet er jede humoristische Ader bei den Kynikern, stellt alle ihre wohlbekannten Schamlosigkeiten in Abrede. Die heidnische Philosophie, sogar Epikur mit einbegriffen[96], soll als geschlossene Masse, in einer einheitlichen Frontlinie der christlichen Lehre entgegentreten: eine letzte Schlußfolgerung des jamblichischen Denkens.

Denn über beiden Reden waltet die Theosophie des Syrers, über beide ist die ganze Fülle seiner philosophischen Terminologie ausgegossen. Und im gleichen Geiste sind des Monarchen Predigten auf die Göttermutter und den König Helios gehalten[97]; auch hier dient ihm Jamblich zum Muster; denn Porphyrios' damals unpopulär gewordene Schrift über das gleiche Thema nachzulesen, sah sich der kaiserliche Schnellschreiber nicht veranlaßt[98].

Doch wird diese Eile der Ausgestaltung wenigstens in der Disposition der Rede auf die Göttermutter nicht fühlbar[99]. Freilich ist dies auch das einzige Lob, das man der Predigt erteilen dürfte. Denn das Ganze bleibt im besten Falle nur eine historisch lehrreiche Probe jener religiösen Verstiegenheit, die der von Jamblich geleitete Neuplatonismus erreicht hatte. Scholastisches Philosophieren über Stoff und Form, kosmologische und theosophische Erörterungen des Mythus der Festgebräuche, Aufschlüsse über die Speisegesetze, ehrfurchtsvolle Betrachtungen über die Alten und ihre Absicht bei den dunkeln Legenden — alles dies ist in einen mystischen Brei zusammengerührt, dessen Dunst dem Leser Übelbefinden bereitet. Und doch versöhnt uns Julian auch hier wieder durch seine persönliche Frische. Denn

das die Rede nach neuplatonischem Vorbilde schließende Gebet[100], in dem der Kaiser die Gottheit anfleht, durch ihn den Schandfleck der christlichen Götterlosigkeit vom Römervolke zu tilgen und ihm selbst ein schmerzloses und rühmliches Lebensende zu verleihen, zeigt den starken Zug der Persönlichkeit und wirkt ergreifend.

Sechs Monate später folgte die Rede auf den Reichsgott Helios, bestimmt, den 25. Dezember verherrlichen zu helfen, und gerichtet an des Kaisers Freund und Gesinnungsgenossen Sallustius. Julian führt hier im Sinne seines Meisters, den er unmittelbar an Platons Seite zu rücken wagt[101], Jamblichs Etagenbau der göttlichen Welt dem Leser vor; er bezeichnet Helios als den Sproß des ersten und allgewaltigen Guten, als den Beherrscher der intellektuellen Götter, denen er Schönheit, Vollendung, Einheit zukommen lasse, als den Vermittler zwischen diesen und den intelligiblen Göttern. Er läßt den Sonnengott mit Apollon, Dionysos, Asklepios, ja mit Zeus zur Einheit zusammenschmelzen, redet aber anderseits, charakteristisch für diese Methode, auch von den Wohltaten, die der Gott durch Apollon, Asklepios, Athena vollzogen und nennt ihn sogar den Gründer Roms. Also läßt sich einmal diese Scheinphilosophie vernehmen[102]: „Wird daher nicht etwa auch die selbständige[103] Existenz, die in erster Linie in der intelligiblen Welt und in letzter in den am Himmel sichtbaren Wesen vorhanden ist, durch die durch sich selbst existierende Substanz des Königs Helios vermittelt, durch die urschöpferische Substanz, von der aus der alles umstrahlende Lichtglanz auf die sichtbare Welt herniederstrahlt?" Man begreift es, wenn Julian, freilich in Verletzung aller antiken Schriftstellersitte, gelegentlich offen erklärt, er müsse sich von solchen Ausführungen erst einmal selbst erholen[104]: er hatte diese Spekulationen als heiliges Erbe übernommen, ohne sie ganz seinem eignen frischen Wesen einverleiben zu können.

Ungeheuer bleibt in der Tat die Wirkung des jamblichischen Geistes; sie erinnert vergleichsweise an den Einfluß Hegels auf seine ganze Zeit. Julian, der sich stolz als Griechen empfand, der für Athen schwärmte, wird zum Sklaven eines orientalischen Magus, ebenso unbedingt, wie er sich dem Zauberer Maximus unterwarf. Als Jamblicheer erkennt er die Phöniker als Autorität über die Natur des Lichtes an[105], bekämpft er seine geliebten Hellenen[106] und wirft entschlossen auch den allerletzten Rest griechischen Forschersinnes über Bord, indem er mystischen An-

nahmen den Preis vor dem astronomischen Denken erteilt[107]. Wie nahe steht einer solchen Anschauung doch das Denken des Kirchenvaters Lactantius![108] Der Sieg der Religion über die Naturwissenschaft ist dadurch auf ein Jahrtausend gewonnen.

Aber nicht zuletzt eben darum lebt in Julian wirkliche Religion. Denn kein billiger Beurteiler dieser Rede, die ihr Verfasser nur als einen Dankhymnus angesehen wissen will[109], wird verkennen, daß sich unter all diesem neuplatonischen Wust und Schutt ein echt religiöses Empfinden zum Lichte empordrängt, nicht etwa nur deswegen, weil auch diese Predigt wieder in ein bewegliches und tiefempfundenes Gebet an Helios ausläuft. Es kann nicht geleugnet werden: Julian ringt mit heißem Bemühen nach Glaubensgewißheit, er hat es sich sauer werden lassen, ein wirklich Frommer zu werden; er ist trotz der Anwendung wunderlicher Mittel ein wahrhaftiger Gottsucher, ein noch weit religiöserer Mensch als sein Meister Jamblich. — — —

Der schaffensfreudige Herrscher konnte sich in seiner Unrast nicht enthalten, von einem neuen literarischen Unternehmen, das ihn beschäftigte, der Welt schon im voraus Kunde zu geben. In einem Schreiben an den Bischof Photeinos, dessen im Jahre 355 verworfene Anschauung von der Person Jesu er unterstützt, spricht der Kaiser gleichzeitig seine Hoffnung aus, mit Hilfe der Götter und Musen Photeinos' Gegner, Diodor, den törichten Götterfeind, zu widerlegen und Christus, den elend Gestorbenen und Begrabenen, seiner erlogenen Gottheit zu entkleiden[110]. Das geschieht nun in dem drei Bücher zählenden Werk gegen die „Galiläer", von dem wir uns aus Kyrillos' Gegenschrift noch einen Begriff machen können.

Die Polemik des Kaisers nimmt, wie schon den Zeitgenossen bekannt war, Anschluß an die des Porphyrios[111]. Auch die mancherlei an Celsus erinnernden Gedanken, die wir bei Julian wiederfinden, können ebendaher stammen. Die Streitschrift ist demnach nicht sehr originell; selbständig und persönlich sind dagegen die mitgeteilten Erfahrungen mit den Christen und der bittere Haß gegen diese seine Feinde[112].

Denn Julian schimpft rechtschaffen, spricht er doch vom „widerwärtigen" Eusebios[113]; er verhöhnt den Feind, indem er mit Behagen berichtet, wie er durch seine Bibelkenntnis einst einen weisen Bischof in Verlegenheit gesetzt habe[114]; er richtet die uns von seinem Rhetorengesetz her so wohlverständlichen Fragen an die Christen: warum nascht ihr bei den Griechen —

deren Kultur im Gegensatz zu der der Juden ähnlich wie bei Celsus gepriesen wird —, wenn euch eure eignen Schriften genügen[115]? Er tadelt mit Recht ihr sittenloses Leben, das sie sich von den Heiden angeeignet hätten[116]; er rügt, daß sie auch im Kulte die schlimmsten Rückschritte gemacht, wie ihr Reliquien- und Gräberdienst, ihre Inkubation bewiesen[117]. So vermißt er denn bei den Feinden völlig das wahre Pneuma, das er selbst, freigebig genug, bei den Hellenen wahrzunehmen glaubt[118].

Den eigentümlichen Widerspruch zwischen orientalischem Religionsbewußtsein und griechischer Religionskritik, den wir früher bei Porphyrios wahrnahmen, erkennen wir somit auch bei Julian. In seinen Predigten begeistert er sich für den Glauben und die angebliche Theologie der Orientalen, in seiner Streitschrift bekämpft er eine Religion des Ostens als „Hellene".

Das Werk bedeutete einen sehr geschickten Fechterstreich des christenfeindlichen Monarchen. Constantin hatte die Vernichtung des porphyrianischen Buches befohlen; Julian belebte die Polemik wieder und erneuerte die alte Kritik in zeitgemäßer Form. Seine Schrift schadete demgemäß nicht wenig; dafür spricht der Haß des Hieronymus[119] und die spätere lange Erwiderung des Kyrillos.

Schnell entworfene Schrift und hastige Tat gehen bei dem merkwürdigen Manne immer Hand in Hand. In seinem Buche gegen die Christen hatte er die Juden um ihres Opferkultes willen, auch im Hinblicke auf den angeblichen Sterndeuter und Vogelschauer Abraham, halbwegs günstig behandelt[120], und nach früherem Vorgange die Christen getadelt, daß sie von diesem Volke abgefallen seien. Nun wollte er durch die Tat den Beweis bringen, daß die christlichen Prophezeihungen über den Tempel von Jerusalem falsch seien. Er befahl den Wiederaufbau des Gotteshauses. Doch hemmte eines der vielen Erdbeben, die damals auch den Boden Kleinasiens erschütterten, das begonnene Werk. Laut erscholl der Jubel der Christen, die nicht genug von den bei dem Elementarereignis geschehenen Wundern zu fabeln wußten[121].

Im Grunde ist auch Julians wunderliche Schrift „Der Barthasser" ein Pasquill auf das Christentum. Denn trotz alles Optimismus für seine Sache mußte sich der Kaiser sagen, daß Antiocheia, das Opfer seiner Schmährede, zu einem großen Teil christliche Einwohner zählte, daß die Stadt des gewaltigen Predigers Johannes trotz der Erhaltung mancher Kulte[122] nicht mehr für das Hellenentum zu retten war. So hält er ihr denn ihre frivole

Genußsucht, ihren Mangel an Gesetzesfurcht vor und rühmt sich demgegenüber als den einfach erzogenen, frommen Hellenen. Aber seine Invektive scheitert an seiner eigenen neuplatonischen Wahrhaftigkeit. Er klagt vor dem Feinde über die Abnahme des Hellenentums in langen, sehr offenherzigen Schilderungen kläglich ausgefallener Opfer[123]. So gibt er, nicht unähnlich einem Porphyrios, seinen erbittertsten Gegnern eine scharfe Waffe in die Hand.

* * *

Und doch war der widerspruchsvolle Mann kein weltfremder Idealist. Er kannte und verwertete auch den Einfluß, den der Hof und der nähere Umgang eines Herrschers auf die allgemeine Stimmung der Untertanen auszuüben vermögen. Der Kaiser zog viele Mitglieder des hohen und niederen heidnischen Klerus nach Konstantinopel. Freilich traf er dabei, wie wir schon gesehen, nicht immer die richtige Auswahl; bekannte Philosophen fanden sich mit elenden Bettelpriestern bei ihm zusammen[124]. — Gleich beim Antritt seiner Herrschaft hatte der Monarch Maximus, Priscus und Chrysanthios zu sich beschieden. Chrysanthios blieb trotz allen Drängens aus abergläubischen Gründen daheim; Priscus aber erschien und mit besonderem Pompe Maximus, dem der Kaiser einen fast ekstatischen Empfang bereitete[125]. Diesen Griechen zur Seite trat der weit bedeutendere Römer Vettius Agorius Prätextatus, dem Julian das Prokonsulat des götterliebenden Griechenlands übertragen hatte, ein wackerer Patriot, der mit seiner gleichgesinnten Gattin dem neuplatonischen Wesen aufs innigste zugetan war.

Unentbehrlich waren dem Kaiser vollends Themistios und Libanios, jener Philosoph und zugleich Rhetor, dieser nur Rhetor, beide eine große geistige Macht in einer Zeit, die von dem klangvollen gesprochenen Wort lebte. Themistios hatte Julian nach seinem Regierungsantritte aufgefordert, Philosoph und Herrscher zu sein und von diesem die Antwort erhalten, er sei weder Staatsmann noch Denker, sondern habe sich allein der Gottheit ergeben, die ihm Glück und Einsicht verleihen möge, der er dafür danken wolle. Er blieb trotz dieses Appells an den Monarchen ein vorsichtiger Christengegner, dessen uns verlorener Panegyrikos auf Julian schwerlich heftige Ausfälle gegen den Glaubensfeind enthalten haben wird[126]; der Sophist verstand es vortrefflich, sich jedem Kaiser unentbehrlich zu machen. Weit impulsiver und

gemütvoller dagegen als sein weltkluger Nebenbuhler, ging Libanios ganz im Walten seines kaiserlichen Freundes auf; laut jubelte er damals über die neue Zeit, „da die heiligen Häfen sich den Menschen wieder auftun“[127].

Bisher hatte allein Julian die Feder der Propaganda für die alten Götter geführt. Es scheint aber, als ob sein Beispiel auch unter seinen Freunden Nachahmung gefunden habe. Wir besitzen eine kleine Schrift aus dieser Zeit von einem Sallustius, in dem man doch wohl den treuen Genossen des Imperators wird sehen dürfen[128]. Man hat dieses Buch als einen „offiziellen Katechismus des heidnischen Kaisertums“ bezeichnet[129] und in ihm mehrfach eine der julianischen Restauration dienende und also mit ihr gleichzeitige Leistung erkannt[130]. Und mit Recht hat man diesem Laienbrevier jamblichischer Prägung[131] trotz seiner wenig geschickten, vielleicht aber auf einen Exzerptor zurückgehenden Darstellung, um einer gewissen Einfachheit willen einige Anerkennung nicht versagen wollen.

Denn es enthält in der Tat alles, was damals einem Hellenen von durchschnittlicher philosophischer Bildung zu wissen nötig war und besonders, was zu seiner Beruhigung, zur Behütung seines Innenlebens gegen christliche Anfechtungen dienen konnte. Wir haben gesehen, welchen Wert der Jamblicheer Julian den Mythen beilegt. Dieses Kapitel ist auch bei Sallust eines der ersten und wichtigsten[132]. Aber entsprechend den praktischen Bedürfnissen des Breviers haben wir nun hier schon ein recht summarisches Vorgehen. Die Mythen, in deren scheinbarer Unsinnigkeit eine tiefe Wahrheit erkannt wird, werden eigentlich schon von vornherein als Allegorie vorausgesetzt und erhalten nun auch eine genaue Klassifizierung. Danach gibt die Schrift Auskunft über die erste Ursache des Seins, die Götter erscheinen in wohlgeregelter Ordnung mit genau eingeteilten Pflichten gegen die Welt[133], deren Natur und Ewigkeit gleich dabei behandelt wird[134]; es folgen Erläuterungen über Nus, Psyche und namentlich eine beruhigende Lehre über das Schicksal, über Gut und Böse, rechte und üble Staatsverfassung, über den Ursprung des Bösen, unser persönliches Verhältnis zu den Göttern, denen unsere Sittlichkeit uns nähere, die durch keine Gebete und Opfer günstig beeinflußt werden könnten[135]. Alles, Tempel, Opfer, Gebete sind reine Symbole des Seins, sie wirken wohl auf uns und stellen als Mittler eine Verbindung mit der Gottheit her, diese selbst aber verharrt jederzeit in unveränderter Ruhe[136]. — In echt

jamblichischem Geiste wird dann der Versuch gemacht, einen mystischen Zusammenhang zwischen dem lebenden Opfertiere und dem Leben der Menschen wie der Götter herzustellen und daraus auch eine Vorschrift über die richtige Wahl des Opfertieres entwickelt[137]. — Eine Art von Anhang behandelt noch einmal die Unvergänglichkeit der Welt, die Frage nach dem Vorhandensein der Gottlosigkeit und, auf gut platonisch, die Bestrafung der Sünder nach dem Tode[138]; ein Kapitel über die Seelenwanderung sucht auf schmalem Auswege dem Zweifel zu entgehen, ob vernünftige Seelen in unvernünftige Wesen übergehen können, und das Buch beendet seinen Rundgang um das hellenische Glaubensbekenntnis der Zeit durch die Erklärung, die Seelen der Guten sollten sich mit den Göttern vereinigen. Sollte aber, so ist dieser Weisheit letzter schöner Schluß, dem auch nicht so sein, so werde doch die Tugend und ihr Genuß allein, so werde nur ein ungetrübtes, unabhängiges Dasein glücklich machen[139]. —

Im Unterschiede zu anderen gleich religiös erregten Zeiten hat, wie früher bemerkt, die griechisch-römische Welt dieser Epoche die geistige Größe auch im Feindeslager stets in Ehren gehalten. Wie Constantius den bedeutenden Hellenen zu schätzen wußte, so war Julian nicht blind gegen die Vorzüge wackerer oder großer Christen. Den frommen und gelehrten Freund seines Bruders Gallus, Aetios, bat er herzlich um seinen Besuch[140], er hielt es für seine kaiserliche Pflicht, seinen Studiengenossen Basileios an den Hof zu laden[141]. Daß zu diesen Männern Prohairesios nicht gehörte, haben wir schon gesehen[142].

* * *

Die ungeheure Tätigkeit dieses Mannes, der in einer seelischen Hochspannung ohnegleichen lebte, der eine Vielseitigkeit entwickelte, wie sie nur ein verschwenderisch begabter Mensch ausüben konnte, mußte nachdrücklichste Wirkung hervorrufen. Man hat diese bisher viel zu wenig gewürdigt, man hat zumeist geglaubt, die Regierung des großen Christenhassers mit Athanasios' Wort von der vorübergehenden Trübung des Himmels durch ein „Wölkchen" abtun zu können, allenfalls hat man eine Reihe von Bekehrungen zum Heidentume zugegeben. Vor einem solchen ganz einseitigen Urteil hätte schon ein Blick auf den furchtbaren Haß bewahren sollen, den der Kaiser bei seinen christ-

lichen Zeitgenossen und noch auf Aeonen hinaus bei der christlichen Nachwelt gefunden hat. Aber wir können auch mit Händen greifen, welche Dankbarkeit weite heidnische Kreise dem Organisator und begeisterten Führer der hellenischen Streitkräfte zollten, wie überall im Westen und Osten des großen Reiches ihm heidnische Herzen entgegen schlugen, heidnische Hände sein Lob in den Stein gruben; neben den bedeutenden Sophisten stehen die vielen Ungenannten mit ihrem oft noch lauter redenden, unmittelbaren Zeugnis. Dem Kaiser danken an erster Stelle die alten Kultstätten: so wünscht ihm das von ihm gnädig geschützte Heiligtum des didymeischen Apollon[143] Heil und Segen; in Afrika, das überhaupt, heidnisch wie es noch großenteils war, viele Widmungen an Julian stiftet[144], dankt eine numidische Stadt dem Wiederhersteller der Freiheit und der römischen Religion[145], Pergamon und Magnesia feiern „den Lehrer der Philosophie, den Vorkämpfer der Freiheit, den Frommen"[146] — Christenhaß hat hier wie öfters[147] Julians Namen zu tilgen gesucht —, in Pannonien preist man den Kaiser, „weil er die Schäden der Vergangenheit getilgt habe"[148], eine arabische Inschrift endlich erklärt in altem Hymnenstil, daß es nur einen Gott gebe, und setzt triumphierend noch hinzu: nur einen Kaiser Julian[149]. So ist alle heidnische Welt seines Lobes voll, und selbst ein edler römischer Christ, der Dichter Prudentius, hat später in ihn ehrendem Gegensatze zu seinen Glaubensgenossen dem Regenten, dem Helden und Redner Julian seine volle Anerkennung nicht versagt[150]. — Laut beklagten die Hellenen seinen Fall. Daß Libanios ihm eine Trauerrede und einen Leichensermon ins Grab nachsandte, aus denen ebenso echtes Leid wie Gefallen am eigenen Wohllaut spricht, verstand sich von selbst; ergreifender wirkt der Kummer des Rhetors um den Verlust des kaiserlichen Freundes in seinen Briefen[151]. Bedeutsam bleibt auch, daß man bald nach Julians Tod versucht hat, seinen Briefwechsel fälschend zu erweitern und in der Tat es geschickt verstanden hat, die Nachwelt ziemlich lange über das Wesen dieser Korrespondenz zu täuschen, die sowohl des Kaisers Religionseifer und Güte gegen seine hellenische Umgebung[152], wie auch seine Freundschaft für die Juden[153] ausposaunen sollte. Lange bewahrte auch die heidnische Geschichtschreibung ihrem Helden die Treue; ihre Wortführer sind vor allen Eunapios und Zosimos. Und noch ein Jahrhundert nach seinem Tode datierten pietätvolle Hellenen ihre Zeitrechnung nach seiner Regierung[154].

Dieser Kaiser war allerdings kein Meteor; seine Macht entfesselte die lange gebundenen Kräfte des Heidentums und vollstreckte dessen Programm; seine Feder, nicht stumpfer als die der gleichzeitigen Sophisten, begleitete mit nachdrücklichem Erfolge sein gesetzgeberisches Vorgehen. Die Heiden lernten wieder ihre Macht zu empfinden; bis auf die Epoche des Theodosius dauerte die Bewegung, zu der der Apostat den kraftvollen Anstoß gegeben. Es war somit ein großes Glück für das Christentum, daß dem unermüdlichen Treiben des heidnischen Imperators sobald ein Ziel gesetzt wurde. Und wieder erkennen wir, welch geheimnisvolle Kräfte das Schicksal der Welt regieren, wie die innere Entwicklung der Menschheit auch durch ein äußeres Geschehen sei es gefördert oder gehemmt wird, das nur Toren den Zufall nennen.

4. Nachwirkung der julianischen Reaktion und ihre Bekämpfung.

Laut war der Jubel der Christen über das Ende des heidnischen Kaisers; Rhetorik und Poesie boten ihre ganze Kraft auf, um dem Triumphgefühle vollen Ausdruck zu geben[1]; die gehässige Legende wob um den Ausgang des Helden, der eines echt antiken Todes gestorben war, ihr Truggespinnst. Aber die große Bewegung, die Julian entfesselt und gefördert hatte, verebbte nicht gleich mit seinem Tode; das heidnische Heer blieb, wenn auch führerlos, noch unter den Waffen.

Der Christ Jovianus[2], der schwächliche Regent, der Verräter der treuen Stadt Nisibis, gilt mit Recht als toleranter Herrscher. Dieses Lob, das ihm das Heidentum gezollt, hat die Christen verstimmt, und sie haben daher auf jede mögliche Weise versucht, ja keinen Zweifel wenigstens an der tiefen Innerlichkeit seines Glaubens aufkommen zu lassen[3]. Gleichwohl bestand Jovians Absicht, eine Politik der Duldung zu versuchen. Und zwar geschah dies durchaus nicht nur aus Schwäche; der Kaiser hütete sich vielmehr nach den Erfahrungen der letzten Jahre wohl, wieder einen Glaubenskampf zu entfachen und mochte einen Angriff auf die neu gestärkte Stellung der Feinde nicht für ratsam halten. Wenn also ein Kirchenschriftsteller stolz von der unter Jovians Regierung erfolgten Schließung heidnischer Tempel und dem Verbot öffentlicher Opfer erzählt[4], so ist der Bericht in dieser Form ebenso falsch, wie wenn Libanios mit Märtyrermiene

im Jahre 363 der schönen Zeiten gedenkt, da man noch opfern gedurft habe[5]. Nur soviel ist sicher, daß die Christen, durch ein christliches Regiment behütet, da, wo sie es vermochten, die Heiligtümer der Heiden abtrugen und in Kirchen verwandelten. So geschah es auf Korfu, wo man im Sinne des Kaisers zu handeln glaubte, wenn man in einer Inschrift den Monarchen, der nie auf der Insel gewesen, sich selbst als den Zerstörer eines dortigen hellenischen Tempels und den Erbauer einer Kirche rühmen ließ[6]. Von einem stark persönlichen Eingreifen Jovians aber in solche religiöse Angelegenheiten weiß die beglaubigte Geschichte nichts; unterließ es der Kaiser doch auch, die Schenkungen seines Vorgängers an die Tempel zurückzunehmen[7].

Nicht mit Unrecht hat der Hellene Themistios sein Verhalten gepriesen. Er rühmt ihn wegen seiner Duldung des Heidentums und bittet ihn, sie weiter walten zu lassen. Die Erkenntnis Gottes, so läßt er sich vernehmen, liege nicht auf der Hand; wie nach Heraklit die Natur sich verberge, so tue dies vollends der Schöpfer der Natur. Wir waren, fährt er fort, uns selbst schlimmere Feinde als die Perser, schlimmer als die Feldzüge waren die Schriften jedes Glaubens. Laß daher, Kaiser, die Wage im Gleichgewicht, laß von allen Seiten Gebete für dich aufsteigen[8].

Wie richtig Jovian die Lage der Dinge beurteilt hatte, bewies der Mißerfolg, den seine Nachfolger mit ihrem Vorgehen hatten. Valentinian und Valens suchten im Anfange ihrer Regierung straffere Saiten aufzuziehen. Zunächst wurde das von früheren Herrschern verkaufte oder verschenkte, von Julian aber wiederhergestellte Tempelgut für den kaiserlichen Privatbesitz konfisziert[9], sodann unternahm man einen Vorstoß gegen den zurückgeführten Opferbrauch, jenen Stein christlichen Anstoßes. Aber einen Frontangriff auf die Opfer durfte man nach der julianischen Reaktion nicht gleich unternehmen; so versteckte man sich hinter ein Verbot des okkultistischen Treibens überhaupt. Beide Kaiser untersagten nächtliche Frevelgebete, Zauber und „unheilvolle“ Opfer[10]. Doch der Hellenismus stand auf dem Posten, er erkannte des Feindes Nahen von weitem. Sofort wandte sich Vettius Agorius Prätextatus, damals Prokonsul Griechenlands, mit großer Schärfe gegen das neue Gesetz, und die nächtliche Begehung der Mysterien wenigstens blieb den Griechen erhalten[11]. Dieser Erfolg mochte das Kraftbewußtsein der Heiden zu bedenklicher Rücksichtslosigkeit steigern. Es konnte geschehen, daß heidnische Richter Tempel durch Christen

bewachen ließen. Mit Recht griffen die Herrscher da nachdrücklich durch; sie setzten die schwersten Strafen auf einen derartig brutalen Mißbrauch der Amtsgewalt[12]. Doch nur zur Abwehr feindlicher Übergriffe fand diese christliche Regierung den Mut; alle ihre sonstigen Verfügungen über das religiöse Leben bezeugten durchaus keine Angriffslust mehr. Im Gegenteil, die Kaiser erklären im Jahre 371 in einem Erlasse gegen die schädliche Haruspizin, daß sie die Eingeweideschau an sich nie für ein Verbrechen gehalten hätten, ja, sie berufen sich auf Toleranzgesetze, die sie im Anfange ihrer Regierung gegeben. Vollends tritt in den Edikten desselben Jahres über die in tödlicher Krankheit getauften Schauspieler und Schauspielerinnen nichts von einem scharfen Gegensatze zum Heidentum hervor[13]. So konnte denn zu dieser Zeit in Rom der Vorkämpfer des Heidentums, der damals zum Stadtpräfekten ernannte Vettius Agorius Prätextatus, die porticus der *di consentes* wiederherstellen, ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß etwa in diesen Jahren eine Streitschrift gegen das Christentum erschien, die sich Porphyrios' und vielleicht auch Julians Argumente und Anschauungen in weitestem Umfange zu eigen machte[14].

Freilich durchbrach der Aberglaube der Zeit die Schranken dieser vorsichtigen Haltung der Regierung. Die Furcht der Kaiser vor dem nächtlichen Hokuspokus politischer Verschwörungen erhielt neue Nahrung durch einen Vorgang in Antiocheia. Hier hatte man durch allerhand zauberisches Treiben den Namen des künftigen Herrschers erraten wollen. Eine umfassende Denunziation zog die Teilnehmer an diesem Vorgang wie in noch weit höherem Maße ganz Unbeteiligte vor Gericht, und namentlich richtete sich die Verfolgung gegen viele Neuplatoniker, darunter in erster Linie Maximus. Nicht ganz unbegreiflicher Weise; war doch die Theurgie dieser Philosophen von Zauberei nicht mehr recht zu unterscheiden, hatte doch der Ruf von den übernatürlichen Kräften des Magus von Ephesos einst Julian an dessen Seite geführt. Aber die Verfolgung kannte kein Maß, sie vergriff sich auch an der Person hochgestellter Beamter aus Julians Zeit; damals verlor auch Sallustius sein Amt[15].

Immerhin war ein förmliches Vorgehen gegen den Hellenismus selbst ausgeschlossen. Die heidnischen Kulte hielten sich, ja, die Inschriften scheinen für die sechziger und siebziger Jahre sogar auf eine Zunahme hinzuweisen. Gallien, Spanien, Ägypten,

Nordafrika, Italien und Griechenland sind noch unerobert. Noch im Jahre 375 fand Martin von Tours seinen Bischofssitz dem alten Glauben ergeben[16], noch 360 gab es in Spanien Heiligtümer, mit Statuen, und Priscillian klagt heftig über den dortigen heidnischen Kult[17]. Antinoupolis ist noch unter Valens zum größten Teil heidnisch[18], das numidische Lambäsis dankt Valentinian und Valens für die Herstellung eines Tempels[19], und gerade unter diesen beiden Kaisern, in deren Regierungszeit der Name *pagani* für die Heiden aufkommt, nennen die afrikanischen Inschriften manchen Heidenpriester im Amt[20].

Auf griechischem Boden machen wir dieselben Beobachtungen. Eleusis behielt seine alte Stellung; neben Eunapios wird hier Vettius Agorius Prätextatus eingeweiht[21]. Weit lauter aber zeugt für die Stärke des Hellenentums ein auf der Insel Paros gefundener Hymnus an Athena, in dem auch Statuen der Nike und Persephone erwähnt werden[22]. Vollends geschah in Italien und namentlich in Rom wieder viel für den alten Glauben durch die Tätigkeit der Aristokratie. Stiftungen der auch jetzt wieder in stärkster Kumulierung viele Priesterämter verwaltenden römischen Herren, eines Petronius Apollodorus, Clodius Hermogenianus Cäsarius, Ulpius Egnatius Faventinus, Rufius Cäonius, eines Symmachus, Cälius Hilarianus bezeugen, wie lebhaft noch in diesen Jahren der Glaube der Vornehmen an Mithras, an die nach langer Unterbrechung wieder in den alten Formen verehrten Kybele und Attis, Hekate, Deo, Liber, Isis war[23]. Freilich gilt es in dieser Epoche wesentlich einen Glauben, der sich entweder an die Götter des Orients heftet oder an solche, deren mystischer Kult einen Ausgleich zwischen West und Ost schafft. Die eigentlichen römischen Kulte hielten sich zwar auch noch; die Frau des Vettius Agorius Prätextatus ehrt im Jahre 380 eine Vestalinnenoberin durch eine Statue, mit feierlicher Genugtuung verkündet Symmachus die bevorstehende Bestrafung einer sündigen Vestalin und ihres Verführers, und noch im Jahre 377 rühmt sich Cälius Hilarianus seines Amtes als *duodecimvir urbis Romae*[24], aber hier spielt doch wohl mehr die alte Pietät noch ihre Rolle, während die östlichen Gottheiten wirklich brünstige Verehrung finden.

Die Kirche hat Constantin den Namen des Großen verliehen; sie hat ihn allzu verschwenderisch bei einem Theodosius wiederholt. Auch hier liegen die Gründe offen zutage: der Kaiser

des sinkenden Reiches hat als erbitterter Feind des Hellenismus den Schlußstein in das Gebäude gesetzt, zu dem Constantin die Fundamente gelegt hatte. Denn mit Recht führt man den im Jahre 381 nach längeren Zeiten der Toleranz einsetzenden Kampf der römischen Regierung gegen das Heidentum in der Hauptsache auf Theodosius zurück[25], der freilich, sei es, weil auch er gleich Constantius die Stärke des Gegners erkennen mußte, sei es aus Mangel an Charakterfestigkeit, den Krieg durchaus nicht immer konsequent durchgeführt hat.

Doch auch Gratianus hat sich an dem Kampfe auf seine Weise beteiligt. Von ihm hebt ein gehässiger heidnischer Schriftsteller hervor, daß er zuerst die Würde des römischen Oberpriesters niedergelegt habe[26], die sonst auch christliche Herrscher bekleidet hatten; auf ihn scheinen auch andere Maßnahmen gegen die Heiden zurückzugehen. Aber eine längere Regierungszeit, besonders ein stärkeres Innenleben befähigten Theodosius zu weit nachdrücklicherem Auftreten gegen das Heidentum.

Die drei christlichen Kaiser, Gratian, Valentinian II. und Theodosius, scheinen zunächst die Notwendigkeit der Sammlung ihrer Streitkräfte empfunden zu haben. Das lange nur schwach belästigte und jetzt neugekräftigte Heidentum hatte werbende Kraft geäußert; zahlreiche Abfälle hatten allem Anscheine nach die Reihen der Christen gelichtet. Ein strenges Gesetz vom Jahre 381 nahm nun allen zur alten Religion Abgefallenen die Testierfähigkeit und hob die Gültigkeit eines solchen von einem Abtrünnigen erlassenen Testamentes auf[27], ein Edikt, das noch mehrfach in der Folgezeit Verschärfung erhielt[28]. Dann aber erfolgte noch im gleichen Jahre ein offener Angriff auf die Opfer; sie sollten von nun an zugleich mit dem Tempelbesuche die Strafe der Ächtung finden; „denn“, so erklären die drei Gesetzgeber, „wir wollen, daß Gott mit heiligen Gebeten geehrt, nicht mit abscheulichen Gesängen entweiht werde“[29]. Den schwersten Schlag gegen den Hellenismus hat jedoch Gratian durch die tief einschneidende Verfügung geführt, die einer Reihe von Kulten ihre Einkünfte, Grundstücke, Privilegien und auch die staatlichen Zuschüsse entzog[30]. Das Vorgehen der christlichen Regierung zeigte dabei eine wohlüberlegte Methode: man schien es wesentlich auf die nationalrömischen Kulte abgesehen zu haben und vorläufig noch die orientalischen verschonen zu wollen[31]. Aber das Heidentum fühlte durch diese Verordnung doch schon

die Axt an seine Wurzel gelegt und schnellte augenblicklich heftig empor. Denn ohne die staatliche Grundlage gab es keine heidnischen, keine „väterlichen“ Kulte; Staat und Religion bildeten im Altertum eine Einheit. Schon einmal, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, hatte es sich gezeigt, welch schwere Einbuße die heidnische Religion erlitt, wenn die Mittel zu ihrer Aufrechterhaltung versagten. Damals hatte die vorübergehende Notlage des Staates jenen folgenschweren Rückgang der Kulte verschuldet; jetzt war die Gefahr für das Heidentum noch weit bedrohlicher, wo der Staat entschlossen schien, sich dauernd seinen früher geübten Verpflichtungen zu entziehen. Dagegen mußte etwas geschehen. So traten denn die Vornehmen Roms, die schon soviel für den alten Glauben getan, mit verstärkter Macht auf den Kampfplatz; der reiche Adel der Stadt suchte durch seine Mittel die Kulte noch freigebiger als bisher zu erhalten. Die vestalischen Jungfrauen ließen auf eigene Kosten die verfallenen *mansiones* der Salier auf dem Palatin wiederherstellen[32], ein begeisterter Anhänger des Mithras baute ein Speläum und setzte die stolzen Worte darauf, er brauche dazu nicht die Gelder Roms; denn Fromme wollten lieber geben als nehmen, wirklicher Reichtum teile allein mit den Göttern sein Gut[33]. Aber diese Mittel konnten dem allmählichen Zusammenbruche der alten Religion doch auf die Dauer nicht wehren; noch bevor das Jahrhundert zu Ende ging, erlosch mit Vettius Agorius Prätextatus und Ragonius Venustus das altehrwürdige Augurenamt[34]. — —

Am tiefsten aber hat die zahlreichen Heiden Roms der Streit um den Altar der Victoria erregt. Hier zeigte die Regierung, die sonst nicht immer ikonoklastisch verfuhr[35], große Schärfe. Constantius hatte bei seinem bedeutsamen Besuche in Rom die alten Kulte bestätigt, nur den Altar der Victoria aus dem Sitzungssaale des Senates entfernen lassen[36]; unter Julian war dann die Siegesgöttin wieder in die Curie eingezogen. Jetzt hatte man die alten Privilegien aufgehoben, jetzt befahl man auch noch, sicher auf die Bitten der christlichen Senatoren und auf des fanatischen Bischofs Damasus Drängen, die neue Entfernung des heidnischen Altars[37]. Dieselbe Regierung, die in synkretistischer Harmlosigkeit auf ihren Münzen das Bild der römischen Siegesgöttin, sogar mit dem Labarum in der Hand, prägte[38], verfolgte jetzt schonungslos auch die unschädlichen Symbole des Heidentums. Sie hat dadurch schweren Schaden angestiftet; nicht nur, daß der Streit über die Victoria sich zu einer lange

andauernden Aktion auswuchs, auch die letzte kriegerische Auflehnung des Heidentums findet in der Behandlung dieser Angelegenheit einen ihrer schwerwiegenden Gründe.

Der Senat, noch immer der Mehrzahl nach heidnisch, konnte zu diesem Ansinnen nicht schweigen. Eine Gesandtschaft, an ihrer Spitze der Stadtpräfekt Symmachus, ging zum Kaiser nach Mailand, um die Aufhebung des Erlasses zu erbitten. Aber die christlichen Senatoren[39] hatten ihre Zeit benutzt; sie steckten sich hinter Damasus, der mit dem einflußreichen Ambrosius in Verbindung trat, und die erlauchte Gesandtschaft erhielt dementsprechend beim Kaiser keinen Zutritt[40]. Doch im folgenden Jahre (383) starb Gratian, und eine Hungersnot verheerte weite Teile des Reiches[41]. Dieses Elementarereignis erschien den Heiden nach dem allgemeinen Glauben der Zeit als göttliche Strafe[42]; ihr Mut wuchs, und um so höher, als 384 Prätextatus zum praefectus praetorio, Symmachus zum Stadtpräfekten ernannt ward. Es gelang nun Prätextatus, einen kaiserlichen Erlaß zu erwirken, in welchem Symmachus angehalten ward, allen künstlerischen Schmuck an öffentlichen Bauten, den christliche Hand etwa veruntreut habe, wieder seiner alten Bestimmung zurückzugeben[43].

Der Senat versuchte jetzt aufs neue das Ohr des Herrschers — es war nun der blutjunge Valentinian II. — zu gewinnen. Im Sommer 384 bat eine Gesandtschaft den Kaiser um die Aufhebung der heidenfeindlichen Erlasse Gratians. Der Sprecher der Bittsteller war Symmachus; er legte dem Valentinian seine berühmte 3. *Relatio* vor.

Mit Recht nimmt dieses Schriftstück einen bedeutsamen Rang in der römischen Literatur wie in der Religionsgeschichte jener Zeit ein; hier ist einmal die Rhetorik nicht wie so oft um ihrer selbst willen da, hier vertritt sie eine wahrhaft große Sache, den Glauben einer noch zahlreichen Gemeinde, die im Schwinden eines altehrwürdigen Symbols den unabwendbar herannahenden Untergang der Religion selbst sehen durfte. Symmachus' leidenschaftliche Worte vor dem Kaiser erinnern etwas an Ambrosius' berühmtes Auftreten vor Theodosius; auch ist nicht anzunehmen, daß die gesprochene Rede schwächeren Klang gehabt habe, als das Schriftstück selbst ihn vernehmen läßt.

Der Redner will, nachdem er einiges über die Veranlassung der Gesandtschaft und über die eigene Person gesagt, durch seine Bitte nur dem Ruhm der Fürsten dienen, der sich dann erhöhe, wenn die Herrscher keinen Bruch mit der römischen Vergangen-

heit bezweckten. Diese ruhmvolle Zeit, dieses alte Rom steht und fällt für ihn mit den väterlichen Göttern: „gewährt es uns doch, so flehe ich, gewährt uns, was wir als Kinder empfangen, das unseren Nachkommen zu hinterlassen. Stark ist der Gewohnheitstrieb; begreiflich genug hat sich des seligen Constantius Vorgehen auf die Dauer nicht bewährt. Ihr dürft euch nimmer auf Fälle berufen, die ihr selbst schon als erledigt kennt. Uns liegt die ewige Dauer eures ruhmvollen Namens am Herzen, wir wollen nicht, daß die Nachwelt da allerhand Schäden entdecke. — Wo sollen wir nun schwören auf eure Gesetze, auf euer Wort? Welche Gewissensbedenken wird sich ein böser Mensch bei falschem Zeugnis machen! Ja! wohl ist alles voll von der Gottheit, wohl hat der Schurke nirgends eine sichere Stätte, aber die überwältigende Nähe der Gottheit erweckt doch die nachhaltigste Furcht vor der Sünde[44]. — Wolle man aber Constantius' Abneigung gegen die alte Religion als Einwand benutzen, so sei dieser durch des Kaisers Besuch in Rom widerlegt[45], der wohltätige Folgen gehabt. Jeder Mensch besitze sein eigenes individuelles Wesen, jedes Volk habe, erklärt der Redner nach neuplatonischer Denkweise, seine eigenen Schutzgottheiten[46].

Diese Götter haben nun in langen Jahrhunderten über Rom gewaltet, jenes stolze Rom, das selbst also zu den Kaisern redet: „... Diese Religion hat die Welt meinem Willen untertan gemacht, dieser Glaube Hannibal von den Mauern, vom Kapitol die Senonen verscheucht. Tadel soll also das letzte Lebenslos der hochbetagten Greisin sein? Wir leben alle in derselben Welt, wir beten zu göttlichen Gewalten; es gilt gleich, welches Denken die Wahrheit ermittelt; auf einem Wege allein kann das hohe Geheimnis nicht erreicht werden"[47]. Dazu bietet doch der materielle Verlust der vestalischen Jungfrauen den Kaisern keinen wirklichen Gewinn. Der Schatz guter Fürsten soll sich nicht aus der Einbuße der Priester, sondern durch Feindesbeute mehren[48]. — Höchste Beunruhigung erweckt nun auch die angedrohte Ungültigkeit der den Vestalinnen zugewendeten Legate. Es wäre entsetzlich, wenn plötzlich Römergesetz auf Römerkult nicht mehr anwendbar sein sollte[49], wenn von den Wohltaten des Rechtes, die auch den Geringsten zuteil werden, allein jene vornehmen Jungfrauen ausgeschlossen bleiben sollten, wenn ihr ganzes dem Vaterlande geheiligtes Dasein dem Zustande der Rechtlosigkeit verfiele. Diese Abschaffung der Privilegien hat denn auch schon die bösesten Folgen gehabt; denn die

neuliche Hungersnot ist nicht etwa dem Mißwachs schuld zu geben: „Der Frevel am Heiligsten brachte Dürre über die Zeit!“[50] Es hat niemals Hungersnot in solchen Zeiten gegeben, da Volk und Vestalinnen die gleichen Existenzbedingungen hatten. Nein, es ist und bleibt eine Handlung der Ungerechtigkeit und Kleinlichkeit, unwürdig der Kaiser, zugunsten des Fiskus der einen Religion etwas zu entziehen, was wohl in alten Zeiten einmal Wohltat war, jetzt aber seit langem Pflicht geworden ist[51]. „Wir wollen den Zustand der Religion, welcher dem seligen Vater Eurer Majestäten die Herrschaft erhalten und einem glücklichen Regenten rechtmäßige Erben verliehen. Ja, jener selige Greis blickt herab von der Himmelsfeste, er schaut die Tränen der Priester; die Verletzung des alten Brauches, den er selbst stets eingehalten, kränkt ihn schwer“[52]. — Noch einmal kommt zuletzt der Redner auf die verstimmende Abweisung der ersten Gesandtschaft zurück, die aus ganz subjektiven Gründen abgelehnt worden sei. Um den Ruf jener früheren Zeit ist es geschehen, ruft er, wenn jetzt nicht schleunigst für ungültig erklärt wird, was damals der Kaiser eigentlich gar nicht selbständig angeordnet hatte. —

Niemals ist das tiefinnere Gefühl, das das Heidentum in diesem ganzen jahrhundertelangen Glaubenskampfe empfand, unmittelbarer zum Ausdrucke gekommen als in dieser ernsten Ansprache. Ein Neuplatoniker redet, aber kein halborientalischer Theosoph mit ausgeklügelten Formeln, sondern ein Römer voll von ererbtem Nationalstolze, vom überlieferten Glauben an die heimischen Götter.

Die Bittschrift hat denn auch sofort Eindruck gemacht; das kaiserliche Konsistorium, Heiden wie liberale Christen, erklärten sich für die Gewährung des Gesuches[53]. Aber Ambrosius war es gelungen, vorher Kenntnis von der Rede zu erhalten; nun wendete er sich seinerseits an Valentinian in einem nachdrücklichen Schreiben[54], das in der Kraft der Gedanken, im Traditionalismus mancher Argumente und auch in seiner Rhetorik ein bedeutsames Gegenstück zu Symmachus' *Relatio* bildet.

Der große Bischof redet dem Kaiser noch weit schärfer ins Gewissen als sein heidnischer Gegner. Gleich in den ersten Worten weist er ihn auf seine Dienstpflicht gegen Gott hin[55] und spricht seine Verwunderung über das Gerücht aus, Valentinian wolle den Heiden ihre Altäre wieder zurückgeben und ihren Kult

unterstützen, wo jene doch christliche Kirchen zerstört und auf die Rhetorik allein Beschlag gelegt hätten — Julians Edikt ist also noch in frischester Erinnerung. Der Herrscher solle sich nicht durch die Beteiligung einiger Christen am Beschlusse des Konsistoriums imponieren lassen; solche Christen seien nicht besser als Heiden. Die Folgen der Nachgiebigkeit könnten nur die schrecklichsten sein; christliche Senatoren müßten dann auf den Victoria-Altar schwören. Der Kaiser solle auf jeden Fall die Sache noch dem Theodosius vorlegen, dem er alle ernsten Angelegenheiten unterbreite, also auch die ernsteste, die Religion, zur Entscheidung überlassen müsse[56]. — In schroffen Drohungen gewinnt dann die große Sorge des Bischofs Ausdruck. Kommt ein ungünstiger Beschluß zustande, dann, Kaiser, ist kein Platz mehr für Dich in der Kirche; der Priester muß Dir sagen: die Kirche bedarf nicht der Gaben aus der Hand dessen, der die Tempel mit Geschenken geschmückt hat; Jesus selbst weist Deine Dienste von sich: „wir können die Gemeinschaft mit fremdem Irrtum nicht auf uns nehmen"[57]. Des Kaisers jugendliches Alter aber darf hier kein Entschuldigungsgrund sein; denn sogar kleine Knaben haben sich schon tapfer zu Christus bekannt[58]. Mit dem Hinweis auf Bruder und Vater des Imperators, die sich jetzt seines Vorgehens schämen müßten[59], schließt ähnlichen Tones wie die *Relatio* des Gegners diese Strafpredigt des streitbaren Kirchenmannes. — Es folgt dann die Widerlegung des Symmachus. Ambrosius fürchtet noch immer die Nachwirkung der heidnischen Rede mit ihrer tiefinneren Überzeugung, ihren eindrucksvollen Bitten, ihrer mächtigen Rhetorik. Daher verlangt er, obwohl er selbst kein rednerisches Mittel verschmäht, vom Kaiser, nicht auf die Kunst des Stils, sondern auf die Kraft der Tatsachen zu sehen, die er ihm vor Augen stellen werde. Hatte nun Symmachus in der Frömmigkeit Altroms die Ursache der Macht des Staates sehen wollen, so spielt der Bischof, der sonst gleich allen Christen in den augenblicklichen Schicksalen Roms je nachdem Gottes Güte oder auch Zorn erkennt, im Hinblick auf die alte Zeit die Rolle des Rationalisten. Die vielen Siege der Römer, erklärt er kühl, seien bedingt gewesen durch die Tapferkeit der römischen Heere; übrigens habe der Staat auch trotz der Blüte der alten Religion schwere Niederlagen erlitten. Rom sei noch bei weitem nicht zu alt, um umzulernen: „Schande dem Alter, das nicht noch besser werden will"[60]. Tiefverstimmt ist Ambrosius ferner durch die neuplatonisch weitherzige Lehre von der

mehrfach möglichen Lösung des großen Rätsels; dem gegenüber weiß er sich im Besitze eindeutiger göttlicher Offenbarung. Und wenn der heidnische Redner den Staat und die alte Religion gleichsetzt, so sucht er nun seinerseits durch eine ziemlich gekünstelte Antithese die Ergebenheit der Christen für Kaiser und Reich zu erweisen: „ihr erfleht von den Kaisern Frieden für eure Götter, wir bitten Christus um Frieden gerade für die Kaiser“[61]. Vollends nimmt der Bischof nach der Sitte der antiken Rhetoren keinen Anstand, dem Gegner die Worte im Munde zu verdrehen. Symmachus hatte für die vestalischen Jungfrauen ein standesgemäßes Dasein gefordert. Ambrosius sieht in dieser Ausstattung den Lohn für ihre Keuschheit und verlangt von den Vestalinnen Tugend ohne äußeren Gewinn. Denn welche Summe müßten nach der heidnischen Anschauung dann erst die christlichen Jungfrauen erhalten?[62] — Mit weit besserem Rechte dagegen weist der christliche Streiter auf die Armut der Kirchendiener hin; er beklagt sie jedoch nicht, sondern betont nachdrücklich: „wir wollen lieber arm an Geld als an Gnade sein“[63]. Und wie gewaltig klingt dann der stolze Hinweis auf den wahren Besitz der Kirche, „das Vermögen der Armen“, und, im schneidenden Gegensatze dazu, auf das Verhalten der Heiden: „Sie sollen doch einmal aufzählen, wieviele Gefangene die Tempel losgekauft, wieviele Arme sie gespeist, wievielen Verbannten sie das Leben erleichtert haben“[64]. Dem Glauben aber des Symmachus an die Hungersnot als Strafe für den Religionsfrevel begegnet Ambrosius wieder mit seinem antiheidnischen Skeptizismus: das letzte Jahr war doch recht fruchtbar, trotzdem die Verletzung der Priesterrechte schon seit längerer Zeit dauert; außerdem bringt die Natur, wie allbekannt, steten Wechsel der Erträge mit sich[65]. —

Der letzte Teil der Streitschrift aber ist entschieden der wirksamste. In Symmachus' Rede faßte sich der ganze gewaltige Konflikt zwischen Heiden und Christen in dem einen Kernbegriffe der Religion der Väter zusammen. Darauf geht Ambrosius nachdrücklich ein. Vertritt das Heidentum die Überlieferung, so stellt das Christentum den Fortschritt dar. In eindringlicher Entwicklung zeigt der Redner, wie der ganze Weltlauf und die Kultur eine fortgesetzte Weiterbildung zum Guten aufweise. Daher sei es töricht am Alten festzuhalten. Selbst die römische Religion habe dies nicht getan, selbst der Kult der Victoria, an deren Altar jetzt nach

dem Willen der Heiden wieder die Christen Asche, Weihrauch und Opferdunst einatmen sollten, zeige eine gewisse Entwicklung vom bloßen Begriff zur wirklichen Gottheit[66]. — Und noch einmal kommt Ambrosius charakteristischer Weise auf den Zusammenhang des Unglücks und der Schuld zu sprechen. Der schnelle Tod Gratians dürfe niemanden beirren, das Glück sei wandelbar. Auch die mächtigsten Männer haben ein geradezu tragisches Ende gefunden, auch die Opferfreunde, auch gerade ein Julian[67]. Mit einem Appell an des Kaisers Gewissenhaftigkeit, einem Hinweis auf seines Bruders Verfügungen schließt die eindrucksvolle Schrift.

Die Reden beider Gegner sind eine der anderen würdig. Und doch kann nicht der geringste Zweifel darüber obwalten, in welchem Lager der bei weitem größere Mensch steht und bei wem der den Sieg verbürgende Geist weilt. Der Christ legt den Finger auf den entscheidenden Punkt, er erkennt, wo der Fortschritt des Lebens ist, ob hier bei den Tempeln und ihrem Reichtum, bei den vornehmen vestalischen Damen oder dort bei der Kirche mit ihrer Armut und ihrer Wohltätigkeit, mit ihren Jungfrauen voll Menschenliebe und Selbstentäußerung. Und vor allem: Ambrosius weiß sich dem Kaiser gegenüber, zu dem sein Gegner nur dringend fleht oder höchstens mahnend spricht, doch im Besitze einer neuen Gewalt. Gewiß ist die kaiserliche Entscheidung von hoher Bedeutung, noch ist die Macht des Staates nicht ganz ausgeschaltet. Aber wehe dem Herrscher, wenn er sich Ambrosius' Willen nicht fügt: die Kirche hat ihre Machtmittel. Das ist der neue Geist.

Der Eindruck der *Relatio* blieb freilich tief genug haften; die glänzende Fürsprache für das Heidentum wirkte nicht nur auf die Christen des kaiserlichen Konsistoriums, sondern auch auf die leitenden Führer der christlichen Literatur. Mit besonderem Eifer verlangte Prudentius die Erhaltung der „wundervollen Schrift". Er gesteht uns frei, wie gewaltig ihn der „Blitz" der heidnischen Beredsamkeit getroffen[68], er sagt es mit der gleichen vornehmen Offenheit, die ihn auch für die Regententätigkeit Julians rühmende Worte finden läßt[69]. Aber eben darum hielt er eine neue Widerlegung für nötig, die er noch zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der *Relatio* verfaßte[70].

* * *

Der Sieg der Christen blieb aber durchaus nicht vollständig; Männer wie Symmachus und Prätextatus erhielten sich in gleichem Ansehen wie die einflußreichen Rhetoren Themistios und Libanios. Prätextatus ward für das Jahr 385 zum Konsul designiert, Symmachus, obwohl wegen seines Vorgehens bei der Restauration heidnischer Bauten von intriganten Christen verleumdet und scharf vom Kaiser getadelt, vermochte gleichwohl bald danach einen vollen Sieg über seine Gegner davonzutragen und Valentinians Gunst zurückzugewinnen; jener Erlaß freilich zugunsten der Bauten ward aufgehoben[71]. Doch die Freude der Heiden blieb, wenn sie in diesen Zeiten des Rückzugs überhaupt noch vorhanden war, nur von kurzer Dauer. Noch im Jahre 384 starb Prätextatus, der fromme Verwalter so vieler Kulte, und Symmachus zog sich, müde der Anfeindungen, die ihm sein religiöser Glaube brachte, nach Campanien zurück[72]. Es sollte nicht mehr allzulange dauern, bis das Heidentum seinen alten Kämpen zu einem neuen Waffengange rief.

Die christliche Regierung hatte in der Hauptsache gesiegt, aber doch einen tiefen Eindruck von der moralischen Bedeutung des Gegners gewonnen. So führte sie zunächst keinen neuen Schlag auf das Heidentum, dessen orientalische oder orientalisierte Kulte sich noch hielten, während die alteinheimischen, wie wir gesehen, immer stärker ins Schwanken kamen[73]. Das Kaisertum begnügte sich also vorläufig mit der Abstellung von Mißbräuchen[74] und der Abschaffung der hohen heidnischen Feste. Ein Festverzeichnis für Campanien vom 22. November 387 zeigt uns deren vollkommenes Schwinden. Es ist ein bedeutungsvoller Versuch der Regierung, eine Art von indifferentem Festleben zu schaffen, die Vertreter beider Religionen, freilich nicht ohne starke Einbuße der heidnischen, auf „neutralem Boden" zu vereinigen[75]. Und in dieser Richtung ging man sicheren Fußes weiter. Schon zwei Jahre nach dieser campanischen Festliste stellte man eine neue Ordnung für die Gerichtsferien auf und bestimmte dazu eine Reihe von Tagen, die mit heidnischen Festen nichts zu tun hatten[76]. Diese waren also damit völlig außer öffentlichen Kurs gesetzt.

Aber lange blieb es bei diesem ruhig methodischen Vorgehen nicht. Der unstete Kaiser Theodosius beschloß die Entwicklung der Dinge zu beschleunigen. Er mochte fürchten, seine Beamten würden wie oft die Verfügungen der Regierung nur sehr lässig ausführen, und so vollzog er einen durchaus ungewöhnlichen Schritt: ein

hoher kaiserlicher Beamter sollte einen ganzen Reichsteil bereisen, um nach eigenem Ermessen die Ausübung der Religionsedikte zu überwachen und zu fördern[77]. Dazu erwählte er den praefectus praetorio Cynegius; dieser, unterstützt durch seine ganz von den Mönchen beherrschte Frau Acanthia, schien der rechte Mann zu sein. Cynegius ging nun 388 nach Ägypten; das Sarapeion vorläufig noch verschonend, schloß er viele Tempel im ganzen Lande, besonders in Alexandreia[78]: „er hob die Opfer auf, die seit Ewigkeit Brauch waren, und allen väterlichen Gottesdienst", sagt ein fanatischer Heide von seinem Walten[79]. Seiner Tätigkeit fiel auch der Tempel von Edessa zum Opfer[80]; unter seinem Schutze zerstörte der Bischof Marcellus den Zeustempel von Apameia[81].

Hinter diesem ganzen Treiben standen, wie angedeutet, die Mönche; der gewonnene Erfolg ermutigte sie nun zu noch weit schärferem Eingreifen. Sie hatten schon bei der Einäscherung einer valentinianischen Kirche mit Hand angelegt[82]; strafloser konnten sie jetzt gegen die von Theodosius noch nicht geschlossenen Tempel vorgehen und weite Verheerungszüge auf das Land hinaus unternehmen[83]. So sind denn die heidnischen Schriften der Zeit voll von den bittersten Bemerkungen über die Schwarzröcke, die schweinischen „sogenannten" Mönche, denen es genüge, schwarzes Gewand zu tragen, um dann recht schlecht zu sein, die zu nichts in Heer und Staat taugten, die allen Bettlern wohltun wollen, aber schließlich alle Menschen zu Bettlern machten[84]. Die Erbitterung der Heiden wuchs immer stärker; ein letzter wilder Ausbruch bereitete sich vor.

Aber am kaiserlichen Hofe wechselte wieder einmal die Stimmung. Theodosius schwankte zwischen Unterwürfigkeit gegen Ambrosius und dem Bedürfnis, sich von dem herrischen Manne gelegentlich einmal freizumachen, hin und her. Eine neue Gesandtschaft des römischen Senates, die wieder um die Herstellung des alten Kultes bitten sollte, erfuhr zwar zuletzt Ambrosius' Willen gemäß Abweisung, aber Theodosius empfand doch das Übergewicht des streitbaren Bischofs zu lästig, um sich nicht durch kleine Nadelstiche für diese Einbuße seiner Machtvollkommenheit zu rächen und Ambrosius zu zeigen, daß es noch andere Männer außer ihm gebe. Der Kirchenfürst erhielt somit keine Einsicht in die letzten Verhandlungen des Konsistoriums[85], und — weit kränkender als dies — die kaiserliche Huld wandte sich jetzt wieder erlauchten Hellenen und ihrem An-

hange zu. Da standen in erster Linie Libanios, mit dem der Herrscher schon einen längeren Verkehr unterhalten hatte[86], und Symmachus; um so bedeutsamer erschien das Wohlwollen des Kaisers, als beide Männer in jener Zeit seinen schweren Verdacht erregt haben konnten. Libanios war anfangs 388 wegen verbotener politischer Orakelbefragung denunziert worden[87], aber der Heide Tatian, den Theodosius nach Cynegius' plötzlichem Tode zum Präfekten des Orients ernannt hatte, schlug den Prozeß nieder, und der große Sophist erhielt sogar den Rang eines Präfekten[88]. Die gleiche Gnade erstreckte sich auch auf seinen Anhang: in ähnlicher Weise ward sein Freund Gamaliel in einem Prozesse wegen Zauberei freigesprochen und mit derselben Rangerhöhung bedacht[89]. Und auch Symmachus wurde seine Parteinahme für den Usurpator Maximus nicht dauernd verübelt: als er, der Christenfeind, in seiner Angst vor Strafe sich selbst wenig getreu Zuflucht in einer Kirche gesucht hatte, erhielt er des Kaisers Verzeihung, und kurz danach sogar die Ernennung zum Konsul[90].

In dieser liberalen Stimmung bestärkte den Kaiser noch ein Besuch in Rom, der sich wie ein Nachklang zu der folgenreichen Anwesenheit des Constantius in der Stadt ausnehmen will. Theodosius erschien im Senat, mit dessen Mitgliedern er gnädig verkehrte[91] und hörte einen Panegyricus des gallischen Rhetors Pacatus an, der sich nach der in solcher Lage üblichen Gewohnheit[92] in sehr theistischem Sinne vernehmen ließ[93]. Und damit auch hier ein äußeres Zeichen der Herrscherhuld sichtbar werde, erhielt auch Pacatus eine hohe Würde, das Prokonsulat von Afrika.

Etwa in dieser Zeit mag auch Libanios das kaiserliche Gehör für seine Schutzrede zugunsten der Tempel gefunden haben[94]. Dieses Schriftstück kann aber in keiner Weise auf die gleiche Höhe wie Symmachus' Ansprache an Valentinian gestellt werden; ihm fehlt das ganze nationale Ethos, das aus der Rede des echten Römers spricht, ihm mangelt seine adelige Vornehmheit. Wohl wird auch Libanios, im Vollbewußtsein einer ihm heiligen Sache, sehr kraftvoll; er ruft dem Herrscher zu: wozu hast Du denn Deine Macht! Deine christlichen Untertanen, die Mönche und ihr Anhang, handeln ja gegen Deinen Willen![95] Er fragt mit tiefer Bitterkeit: warum wütet ihr gegen die Tempel? Da eine Bekehrung nicht möglich ist, soll wohl Gewalt an deren Stelle treten![96] Aber er vermag doch den Nachdruck dieses Tones

nicht zu behaupten; immer wieder sucht er des Kaisers Wohlwollen zu gewinnen, indem er ihn selbst von aller Schuld an dem betrübenden Zustande der Dinge freispricht[97]. In der Hauptsache gilt es ihm, Klage über das tumultuarische Auftreten der Christen zu erheben, ferner aber den alten, traditionellen Beweis zu führen, daß die Größe der Römer der Hilfe der Götter zu verdanken sei[98], daß die Vernachlässigung der alten Kulte Unglück gebracht habe. Nicht ungeschickt weist er bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß die Christen den heidnischen Göttern doch eine gewisse Macht zubilligten, wenn sie sich hüteten, das Opfer an den Nil zu untersagen[99]. Und nicht ohne Kühnheit hebt er hervor, daß das Geschlecht Constantins, der alle Städte zugunsten seiner neuen Hauptstadt beraubt habe, nun dahin sei, während der fromme Julian durch die Gnade der Götter ein heldenhaftes Ende gefunden habe[100] — ein Gegenschlag auf die Christen, die gerade in Julians schnellem Tode die Strafe Gottes hatten erkennen wollen. Zu diesem seinem alten Freunde kehrt der Rhetor auch gegen Ende zurück, indem er die Toleranz dieses Herrschers dem Kaiser als Beispiel vorhält[101]. Wirksam schließt er dann seine Schutzrede für die Tempel, diese „Augen der Städte"[102], durch den mahnenden Hinweis auf die gefährlichen Folgen, die jene Plünderungszüge der Mönche für die Ruhe des Landes haben müßten[103].

Die Begünstigung heidnischer Persönlichkeiten, die Neigung, ihre Klagen über christliche Gewalttaten anzuhören, hielt bei Theodosius nicht lange an[104]. Er erließ zwar noch eine Verfügung, die jene unruhigen Mönche in ihre Einöden zurückwies[105], hob das Gebot aber bald wieder auf[106]. Der schwere Mißgriff des kaiserlichen Blutgerichtes von Thessalonike gab den Monarchen wieder in die Hände des Ambrosius, und dem neuen Stimmungswechsel entsprangen neue Edikte gegen die Heiden. So wurde denn im Anfange des Jahres 391 bestimmt, niemand dürfe mehr ein „unschuldiges" Opfertier[107] schlachten, noch die Tempel besuchen, noch Bilder anbeten, wolle er nicht göttlicher und menschlicher Strafe verfallen. Vor allem sollten Richter, die sich eines solchen Frevels schuldig gemacht hätten, zusammen mit ihren Bürobeamten hohe Geldbußen zahlen, geringere die Konsularen und Statthalter[108]. Und wie so oft folgte bald darauf eine Wiederholung des Erlasses[109], sowie am Ende des folgenden Jahres eine ausgedehnte, fast im Tone einer rhetorischen Missionspredigt gehaltene Verschärfung: Niemand, weder hoch noch

niedrig, dürfe hinfort die Götterbilder anbeten, Opfertiere schlachten oder heimlich den Lar, den Genius, die Penaten mit Lichtern, Weihrauch, Kränzen verehren; ebenso sei die Eingeweideschau, auch ohne politische Absicht, verboten; selbst die kleinste Gabe an ein Götterbild sei Gesetzesverletzung und habe die Einziehung des Besitztums, auf dem jenes Opfer geschehen, zur Folge; habe der Missetäter auf fremdem Grund und Boden ohne Wissen des Besitzers geopfert, so solle ihn eine schwere Geldbuße treffen, in deren Entrichtung er sich jedoch bei erfolgtem Vorwissen des Besitzers mit diesem zu teilen habe. Zum Schlusse werden dann wieder schwere Strafen für lässige Richter — dergleichen wird jetzt zur Regel — festgesetzt[110].

Während aber diese immer mehr ins einzelne gehenden und immer schärfer werdenden Gesetze ausgearbeitet und bekannt gemacht wurden, hatten schon die christlichen Massen im Sinne der harten Verfügungen gehandelt. Wieder war der Hexenkessel von Alexandreia heiß übergeschäumt. In dieser Stadt, dem steten Schauplatze wilder Religionskämpfe, hatte der Bischof Theophilos, angeblich auf Befehl des Theodosius[111], Tempel zerstört, ein Heiligtum des Dionysos in eine Kirche umgewandelt, ein Mithräum gereinigt. Bei dieser Gelegenheit ließ der fanatische Bischof heilige Symbole der Heiden zum Spotte herumtragen. Ein solches Vorgehen überstieg alles bisher Dagewesene. Die zahlreiche heidnische Bevölkerung erhob sich in voller Wut und fiel bewaffnet über die Christen her, von denen viele erschlagen wurden; auch Rhetoren und Philosophen gleich Helladios und Ammonios beteiligten sich an dem Gemetzel. Bald aber kamen die Hellenen, da sie ihren Waffensieg doch auf die Dauer nicht ausnutzen konnten[112], zur Besinnung und zogen sich auf die Hochburg der ägyptischen Kulte, das Sarapeion, zurück. Von hier aus machten sie Ausfälle, zwangen Christen, die ihnen in die Hände fielen, zum Opfer oder töteten sie unter Martern; ihr streitbarer Führer war der Neuplatoniker Olympios[113]. Da Vorstellungen nichts halfen, so mußte die Stadtregierung an den Kaiser berichten. Theodosius hatte das Blutbad von Thessalonike und seine schweren Folgen noch nicht vergessen, er wollte nicht wieder ein ähnliches Exempel statuieren. So erklärte er zwar die in jenem Kampfe gefallenen Christen als Märtyrer, gewährte aber den Empörern Gnade. Freilich, das Sarapeion mußte zerstört werden, die Statue des Gottes ward zertrümmert (391)[114]. Es war ein Vorgang, der den größten Eindruck bei

Christen und Heiden hervorrief; der Wunderglaube beider Religionen war eifrig tätig, das große Ereignis mit törichten Legenden auszuschmücken. Selbst hier aber entwickelten die Christen eine weit höhere Kraft der Phantasie als die Hellenen[115].

Denn drückend lag auf den Gemütern gerade der frömmsten ägyptischen Heiden die Ahnung vom nahenden Ende des alten Glaubens. Der Anachoret Antoninus, so erzählte man, hatte seinen Schülern prophezeit, nach seinem Tode werde es fürder keine Göttertempel mehr geben, das Sarapeion fallen, das Dunkel des Wahns und der Häßlichkeit das Herrlichste ersticken[116]. Und in einem religiösen Volksbuche der Zeit las man noch ganz andere Dinge: einst werde die Zeit kommen, da man sehe, daß Ägypten vergeblich fromme Liebe der Gottheit zugewendet habe; verlassen werde es daliegen, einem anderen Volk zur Beute; Gesetze verböten die alte Religion. Das hochheilige Land, der Sitz der Tempel, sei dann eine Stätte der Gräber und Toten. „O Ägypten, Ägypten, nur Erzählungen von Deinem religiösen Dasein werden bleiben, unglaubhaft der Nachwelt, nur die Worte auf dem Stein werden bleiben, der da von den Taten Deiner Frömmigkeit Kunde bringt, und wohnen wird in Ägyptenland der Skythe oder Inder . . .“. Der Nil wird mit Blut strömen, nur die ägyptische Sprache sich erhalten . . . Die Finsternis schätzt man dann höher als das Licht, den Tod höher als das Leben . . . Die Religion des Nus wird zum Kapitalverbrechen . . . Die Menschen geben die Götter auf, nur die bösen Engel bleiben . . . . Die Welt ereilt das Greisenalter . . . Dann aber wird der göttliche Vater durch Wasser oder Feuer oder Pest die Welt wieder auf den alten Stand bringen . . . .[117].

Solcher Pessimismus war wohl berechtigt, jetzt da auch der uralt heilige Nilmesser aus dem Sarapeion in eine christliche Kirche übertragen war[118]. Und doch war das Heidentum Ägyptens noch keineswegs völlig niedergekämpft; noch sollte der Isiskult von Philä weit über ein Jahrhundert den Anstrengungen der Christen trotzen.

Im Anschlusse an den Sturm auf das Sarapeion gingen die Christen auch im Oriente gleich gewaltsam vor, auch hier floß Blut. In Arabien kämpften die Heiden von Petra und Areopolis, in Palästina die Gemeinden von Raphia und Gaza, in Phönikien die Heliopoliten hartnäckig um das Dasein ihrer Tempel, und dem Bischof Marcellus, der im syrischen Apameia

heidnische Heiligtümer zerstört hatte, brachte sein Unternehmen gegen den Tempel von Aulon grausamen Tod[119]. Der kommende Religionskrieg warf dunkelste Schatten voraus.

Das Heidentum erkannte die Gefahr und raffte sich noch einmal in seiner ganzen Stärke auf. Es ist kein Zufall, daß sich gerade für diese Zeiten die Bezeugungen des Kybele- und Attiskultes dicht zusammendrängen. In Athen wird 387 das Taurobol vollzogen[120]; ein römischer Adliger aus der bekannten Familie der Caeionii stiftet 390 Rhea und Attis einen Altar, im gleichen Jahre bezeugt der letzte Augur Ragonius sein Taurobol[121]. Hier, in Italien, bittet 392 denn auch eine römische Gesandtschaft aufs neue den Valentinian um die Wiederherstellung des Victoria-Altars[122], ein Bürger von Präneste kann 385 nach alter Gewohnheit in seinem Testamente die Verehrung seines Genius verordnen[123]; in Laibach wird nach Maximus' Bezwingung Theodosius von heidnischen Priestern in voller Amtstracht begrüßt[124]. In Griechenland lächeln zwar die Athener über das törichte Bemühen des greisen Hierophanten Nestorios, einen neuen großen Achilleuskult zu gründen, aber der olympische Agon wird noch im Jahre 393 begangen, um dann freilich endgültig zu erlöschen. Dagegen scheint Eleusis bis auf Alarichs Zug heidnisch geblieben zu sein[125]. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts hielt sich die *dea Caelestis* der Afrikaner[126], und selbst in Ägypten verlangte das Volk, als die Nilüberschwemmung nicht die notwendige Höhe erreichte, das althergebrachte Opfer an den Strom. Die Sache verlief diesmal harmlos, auch ohne des Kaisers Verbot: die Nilüberschwemmung trat reichlicher denn je, ja fast zu reichlich ein, und in ihren Theatern spotteten resignierte Heiden über den alten Nil, der sein Wasser nicht habe halten können[127].

* * *

Theodosius' oft so unsichere Religionspolitik zeigte jetzt ihre verwirrenden Folgen. Die freundliche Behandlung so mancher heidnischer Würdenträger, der plötzliche Umschlag zur Verfolgung der Kulte, die dann ebenso unerwartete Milde gegen die heidnischen Aufrührer konnten den Hellenen weder Achtung noch Furcht vor diesem Regimente einflößen. Der Heide Arbogast, der Genosse des Heiden Bauto, der Protektor des jungen Valentinian, hat den Anstoß zu jener letzten Erhebung der Altgläubigen gegeben, zum letzten Religionskriege des späten Altertums.

Arbogast war für jene römische Gesandtschaft eingetreten, die am Kaiserhofe aufs neue die Angelegenheit des Victoria-Altars betrieben hatte[128]; Valentinian aber hatte es gewagt, anders zu entscheiden. Eine derartige Handlung der Unabhängigkeit pflegte Arbogast nicht zu vergessen: nicht lange danach starb der von dem Germanen wie ein Gefangener behandelte kaiserliche Jüngling, wahrscheinlich von eigener Hand[129]. Jetzt rief Arbogast, beunruhigt durch den eben erfolgten Sturz des Präfekten Tatian, den Flavius Eugenius zum Gegenkaiser aus.

Eugenius gehörte zu jenen nicht seltenen Namenchristen, die eine feine humanistische Bildung besaßen und, fortwährend in der Anschauungswelt des Hellenismus sich bewegend, selbst wohl keine genaue Auskunft über ihr Bekenntnis zu geben vermochten. Solche unklar liberale Persönlichkeiten gab es in beiden Lagern; sie sahen sich oft genug zum Verwechseln ähnlich. Eugenius war längere Zeit Rhetor gewesen[130], mit dem General Richomer, dem Freunde des Symmachus und Libanios, in nähere Beziehung getreten, und dieser empfahl ihn dann dem Arbogast[131]; der neue Imperator trat freiwillig zu dem Germanen in jene abhängige Stellung, der sich der junge Valentinian zu seinem Verderben hatte entziehen wollen. —

Der Gelehrte im Purpur glaubte eine Versöhnungspolitik treiben zu können. Er stand in brieflichem Verkehre mit Ambrosius[132], aber zu gleicher Zeit ließ er sich, dem Beispiele Julians folgend, auf seinen Münzen mit dem Philosophenbart abbilden[133]; so blieb er den strengen Christen höchst verdächtig[134]. Das Heidentum dagegen glaubte unter einem solchen Manne seine Stunde gekommen zu sehen. Der hartnäckige Senat Roms schickte wieder zwei Gesandtschaften nacheinander mit der gleichen Bitte um die Wiederherstellung des alten Kultes wie früher; beide Male jedoch erschienen die vornehmen Herren vergeblich bei dem Usurpator[135], der gewillt war, wenn irgend möglich, ein Zerwürfnis mit Theodosius zu vermeiden. Bald jedoch zerfiel Eugenius mit dem Kaiser des Ostens, erfüllte nun doch die Bitte des Senates und trat jetzt in nahe Beziehung zu dem Präfekten von Italien, Virius Nicomachus Flavianus[136].

Nicomachus Flavianus war Staatsmann und Gelehrter wie sein Freund Symmachus, ja, an Bildung diesem überlegen[137]. Er verfaßte Annalen, die er dem Theodosius widmete, er suchte in echt neuplatonischem Geiste die Kenntnis des Apollonios von Tyana durch seine Übersetzung des Philostratischen Werkes auch

im lateinischen Westen zu verbreiten[138], er war ein genauer Kenner der Auguraldisziplin[139]. Mit diesem Manne zusammen unternahm nun Eugenius die Wiederherstellung der alten Religion und rüstete sich zum Kampfe mit Theodosius, zum entscheidenden Religionskriege.

Die ganze Stimmung der Zeit, die neubelebten Ansprüche des Heidentums lehrt uns ein wichtiges, vor etwa fünfzig Jahren zuerst herausgegebenes Dokument, ein leidenschaftliches Gedicht gegen Flavian und seine religiöse Restauration kennen[140]. Unmittelbar nach dem Tode des Heidenführers geschrieben, atmet es den Triumph des siegreichen Christentums, ohne doch die große Gefahr verhehlen zu können, mit der das neu sich aufraffende Heidentum das christliche Rom noch soeben bedroht hatte. Das Schriftstück zeugt uns von der Reorganisation und dem kurzen Aufschwung der römischen Religion[141]. Die etruskische Haruspizin, das Augurium regten sich wieder kräftig[142], wieder entsühnte das alte Amburbium die Stadt[143], das Floralienfest ward aufs neue gefeiert[144]. Die Überredungskraft des Nicomachus, dem wie dem Prätextatus eine gleichgesinnte Gattin zur Seite stand[145], war nicht gering; durch Anerbietungen von Ämtern und Geld gewann er manchen Christen[146]. Dem heidnischen Propheten eilte der Ruf weissagender Kraft weit voraus[147]; seine Anhänger schwuren auf sein Wort, der Sieg sei dem Eugenius beschieden[148]. Ein griechischer Orakelspruch wurde verbreitet, der dem Christentum im ganzen nur 365 Jahre seines Bestehens verhieß und jetzt sein Ende verkündete[149]. Das heidnische Rom war wie im Taumel; der Abfall mancher Glaubensgenossen hat damals den Christen tiefsten Eindruck gemacht[150].

Deutlich war es beiden Gegnern bewußt, was auf dem Spiele stand. Kaiser Theodosius fastete und betete; die Feinde sollen gedroht haben, im Falle des Sieges die Kirchen zu Pferdeställen zu machen, die Geistlichen ins Heer einzureihen[151]; beim Kampfe wurde ihnen angeblich ein Bild des Hercules vorangetragen, und eine Juppiterstatue mit goldenem Blitze erhob sich auf einer das Schlachtfeld beherrschenden Bergkuppe[152]. Aber das Glück entschied zugunsten des Christenheeres. Schon vor der Schlacht war Flavianus umgekommen[153]; Eugenius fand nach dem Kampfe den Tod durch die Soldaten des Kaisers, vor dem er sich schutzflehend niedergeworfen hatte; Arbogast starb durch Selbstmord[154]. Theodosius aber bewies dieselbe Milde wie einst gegen

Libanios und Symmachus[155]; er gab Flavians Vermögen dessen Erben zurück[156] und verzieh dem Sohne des Heidenführers, der nun zum Christentum übertrat[157]. Gleich ihm hatten so manche ein Asyl in einer Kirche gesucht[158]; aufrechte, bis zum Tode hartnäckige Heiden gab es kaum mehr.

Die Entscheidungsschlacht war geschlagen, das römische Heidentum verlor seine nur auf kurze Zeit usurpierten Rechte[159]. Aber nur der Block der alten Religion war damit zersprengt; die einzelnen Teile trotzten noch lange der Auflösung. Auch Rom hat später noch einmal ein, wenn auch nicht heidnisches, so doch heidenfreundliches Regiment erlebt; die alten Götter und die Geschichte des Reiches bildeten eine untrennbare Einheit.

5. Die heidnische Intelligenz der Zeit.

Im physischen Kampfe wie im Ringen der Geister wird der Sieg stets durch eine Summe von Kräften gewonnen, die unter einander oft von Grund aus verschieden erscheinen, die aber in ihrer Gesamtheit ein gemeinsames Zielstreben verraten. Ihrem Wesen nach völlig disparate Einzelkräfte hatten von der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ab am Niedergange des Heidentums gearbeitet: hier die wirtschaftliche Verelendung des Reiches, dort die Schwäche der neuplatonischen Taktik, das rasche Schwinden des philosophischen Persönlichkeitswertes. Das 4. Jahrhundert zeigt diese Entwicklung im Fortschreiten. Der materielle Niedergang des Reiches ist nicht mehr aufzuhalten; nur eine Reihe begüterter Heiden stützen noch nach dem Tode Julians die alten Kulte. Der Neuplatonismus nimmt zwar an Ausbreitung zu, aber er gewinnt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ein immer groteskeres Wesen und vermeint zuletzt, in seiner Lehre einen Zauberschlüssel für alle Geheimnisse im Himmel und auf Erden zu besitzen. Und doch ist der Hellenismus und die antike Römerkultur nicht in rettungslosem Sturze dem Untergange verfallen. Nicht Jamblich und seine Genossen allein kennzeichnen das heidnische 4. Jahrhundert; neben ihnen finden sich auch noch einzelne Vertreter der heidnischen Intelligenz, die, von nachhaltigstem Einflusse auf ihre Zeit, auch als echte Menschen erfreulich zu wirken vermögen.

In der vordersten Reihe dieser Hellenen, deren Wirken der Sache des Heidentums eine solche starke Stütze verleihen konnte und auch verliehen hat, steht der Rhetor und Staatsmann

Libanios, eine Erscheinung, die, gleich Cicero, getrieben durch ein stets lebendiges Bedürfnis nach Äußerung ihres Innenlebens, uns klare Blicke in ihr Wesen gestattet. An einzelnen Widersprüchen innerhalb dieser Persönlichkeit fehlt es dabei natürlich nicht. In einem langen Leben, unter verschiedenen Herrschern, von mannigfaltigsten Interessen erfüllt, hat auch Libanios menschlicher Bestimmbarkeit seinen Tribut entrichtet.

Libanios[1] ist Sophist, oder, besser gesagt: Lehrer der Rhetorik, Professor. Er war vorübergehend in Nikomedien und Constantinopel tätig; dauernd wirkt er in Antiocheia, das mit seinem Namen so eng verbunden ist wie mit dem seines großen Landsmannes Johannes. Er ist Professor der griechischen Rede, der λόγοι, wie man auch noch damals sagte; er ist sich der großen Bedeutung seines Faches aufs tiefste bewußt, er betont mit vollem Rechte, daß auch die gerechteste Sache ohne Kunst nicht durchdringe, daß sie vielmehr eines gewandten Fürsprechers bedürfe[2], er sieht mit dem Aufstreben der Stadtverwaltung auch die Blüte der Redekunst verbunden[3], er lobt Julians törichtes Rhetorengesetz[4], beklagt, daß die lateinische Sprache und Jurisprudenz so manchen vom Studium der griechischen Wissenschaft abtrünnig mache[5], wie er denn überhaupt als echter Rhetor des Hellenismus nicht allzuviel Anhänglichkeit an Rom besitzt[6]. Diesen seinen geliebten Rhetorenstand wünscht er nicht mit Unrecht alltäglichen Sorgen enthoben zu sehen[7]; für seine eigene Tätigkeit vollends verlangt er hohe Achtung, weil seine Schüler bei ihm auch Takt und gute Sitte lernten[8]. Überhaupt preist er sein pädagogisches Können[9], er ist sicher, die drei Erdteile seien voll von seinen Schülern[10]; er glaubt, sein Aufenthalt in Nikomedien habe diese Stadt zu einem Musensitze gemacht[11], überall wisse man sogar von seinem Podagra[12]; er freut sich, einen ihm unangenehmen Statthalter vergeblich auf eine Rede warten gelassen zu haben[13]; es gelingt ihm wahrhaftig, eine Klage um tote Schüler mit stärkstem Selbstlobe zu vermischen[14]. Aber so sehr es ihm auf seine Beliebtheit als Lehrer, auf die Zahl und den Wert seiner Schüler ankommt, so wenig sieht der vornehme Pädagoge der unbändigen Jugend durch die Finger, er duldet bei ihr durchaus kein ungebührliches Betragen[15]. — Als Rhetor muß er sich den Aufgaben seines Standes anbequemen. Der Feind des Theaters, der Mimen, der Tänze[16] hat nach dem alten Schema auch eine Schutzrede für die Tänzer geschrieben[17], dem Schema zuliebe auch eine Rede „über die Knechtschaft“ gehal-

ten[18]. Aber wir besitzen doch auch von ihm eine Trostschrift an einen Gemißhandelten, die in erfreulichster Weise mit bewußter Absicht die große von Gemeinplatz zu Gemeinplatz führende Heerstraße verläßt und einem besonderen Falle ganz individuell gerecht wird[19]. — Zu den unerläßlichen Aufgaben des damaligen Rhetors gehörten auch die Lobreden auf die Kaiser. Libanios' panegyrische Tätigkeit erhebt sich nun um ein beträchtliches über den handwerksmäßigen Betrieb, dem hier so mancher Sophist verfiel. Während ein Themistios allein sechs Monarchen, darunter einige mehrfach, in allen Tönen seiner Beredsamkeit gepriesen hat, sechs Herrscher, von denen ihm im besten Falle zwei sympathisch waren[20], hat Libanios nur einmal einem Kaiserpaar ohne innere Anteilnahme gehuldigt[21], um dann seinem geliebten Julian immer wieder eine tiefe, aus dem Herzen kommende Verehrung und wärmste Zuneigung entgegenzutragen. — Freilich gewinnt dies Gefühl nicht immer den ganz natürlichen Ausdruck; das ererbte Bewußtsein der hochbedeutsamen Stellung eines Rhetors zwingt ihm eine wunderliche Haltung auf; nach dem Vorgange spätantiker Geistesgrößen will er von des Kaisers Gnade aufgesucht werden, will er nur unter Zwang aus seiner Zurückhaltung bei Julians Regierungsbeginn heraustreten[22]. Dann aber preist er ihn überschwenglich[23], verheißt seiner Gottheit Altäre[24], geht mit ihm durch dick und dünn[25], sieht in ihm den Götterliebling[26], und ist unendlich stolz darauf, daß Julian ihm eine gewisse Anwartschaft auf den Namen eines Philosophen zuspricht[27]. Aber diese Zuneigung zum Kaiser ist durchaus nicht nur selbstsüchtig; sie wurzelt tief in dem warmen Gemüt dieses wahrhaft guten Menschen. Er sieht in Julian den starken Retter des hellenischen Glaubens; als solchem hat er ihm nicht nur im Leben gehuldigt, sondern ihn auch nach seinem Falle dauernd beklagt[28], ja, diesem seinem Gefühle auch noch spät vor dem bigotten Theodosius Ausdruck gegeben[29]. „Nacht war vor ihm", sagt er gleich nach Julians Tod, „Nacht kam nach ihm"[30]. Und dankbar, wie er war, hat er es seinem kaiserlichen Freunde nicht vergessen wollen, daß er ihm seinen unehelichen Sohn zum rechtmäßigen Kinde machte[31].

Mancher Rhetor dieser und anderer Zeiten glaubte mit einem Panegyrikus auch eine politische Rolle zu spielen und hielt sich wohl gar für einen großen Staatsmann, wenn ihm der Titel eines Präfekten zuteil wurde. Auch Libanios stand solchen Gefühlen schellenlauter Torheit nicht fern, aber noch viel häufiger hat er

schlicht und recht den redlichen Gewinn gesucht. Denn er hatte ein Herz für die Stadt, der er diente, nicht weniger als einst Dion für sein Prusa. Auch er mußte wohl einmal bei der Feier der Olympien eine Prunkrede auf seine Vaterstadt halten und hat dabei den Mund gewaltig voll genommen[32], aber dauernder haben ihn die Nöte seines Gemeinwesens, die schrecklichen Mißstände in der Selbstverwaltung Antiocheias beschäftigt. Immer wieder erklingt sein Hilferuf um die Vermehrung des jämmerlich zusammengeschmolzenen Stadtrates[33], dessen Mitglieder er eindringlich zur Pflichterfüllung mahnt[34], er tadelt die klägliche Unterwürfigkeit der Bürger vor dem Statthalter[35], und erhebt, fast im Tone eines Bußpredigers, seine Stimme gegen die lockere Lust seiner Mitbürger am Pferderennen, an Mimen und Tänzern[36]. Und der Rhetor, der in echt griechischer Weise sich am Klange der eigenen Worte berauscht, versteht es doch keineswegs selten, seinem Rechtsgefühle sachlichsten Ausdruck zu geben[37].

Am tiefsten aber wirkt auf ihn rein menschliches Elend. Er durfte von sich sagen, daß er sich jedes Weinenden annehme, den er auf seinem Wege finde[38]. So ergriff ihn denn auch das Leid ganzer Menschenklassen aufs nachdrücklichste. Es ist und bleibt der höchste Ruhmestitel des heidnischen Rhetors von Antiocheia, daß er einen lauten Notschrei zur Linderung der furchtbaren Zustände in den Gefängnissen ausgestoßen hat[39]. So tritt er als wahrer Menschenfreund an die Seite eines Friedrich von Spee, eines Charles Dickens, jener Fürsprecher für die Not der Gefangenen.

Dem Sophisten fehlt alles philosophische Denken; so hoch er die Philosophen, darunter natürlich einen Jamblich[40], preist[41], so wenig Sinn hat er für die Spekulation. Um so mehr ist ihm die Religion eine Herzenssache, ein Stück des edlen Erbes der Vergangenheit. Libanios' Vater war mit prophetischen Gaben ausgerüstet[42], der Sohn hatte auf seinen Reisen in Griechenland noch uralt hellenischen Brauch in Ehren gefunden, in Sparta die rituelle Auspeitschung der Knaben am Altare der Artemis beobachten können, in Argos war er in die Mysterien eingeweiht worden[43]. So bleibt er den vaterländischen Göttern, die er oft anruft[44], ergeben und führt manches Erlebnis nur auf sie zurück[45]. Dementsprechend rühmt er viele seiner Glaubensgenossen um ihrer altreligiösen Gesinnung willen[46], er teilt natürlich auch die Begeisterung zahlreicher Hellenen für das Wunderland Ägypten[47].

Aber obwohl er nach Sophistenbrauch eine längere Götterrede gehalten hat[48], obwohl er der Freund des Neuplatonikers Julian ist, fehlt ihm doch jeder Wille, sich in die Person einer Gottheit wirklich zu vertiefen; sein Tribut an die fromme Mystik der ganzen Zeit ist lediglich ein krasser Aberglaube. Wunderzeichen über Wunderzeichen berichtet er[49], verläßt sich auf Traumgesichte[50], befragt in seinen Krankheiten, die er sehr tragisch nimmt, nicht nur Asklepios[51], sondern auch Seher und Astrologen[52]. Libanios ermangelt jeder religiösen Tiefe; nichts ist dafür bezeichnender, als daß er in einer Auseinandersetzung mit christlichen Gegnern den Wert des Heidentums in den Opfern, den reichbesuchten Tempelfesten, dem ganzen Sang und Klang und Glanz des religiösen Vorgangs erblickt[53]. Mochten daher seine Reden Worte bald der Bekümmernis[54], bald der Erregung[55] über die Zerstörung der Tempel finden, mochte seine Schutzrede für die Heiligtümer dem Kaiser eindringlich seine Ungerechtigkeit vor die Seele stellen[56], es blieb ihm bei aller Ehrlichkeit seiner Überzeugung doch die Wirkung versagt, die Symmachus' religiöses Pathos hervorrief.

Ohne den Fanatismus seines kaiserlichen Freundes wird es ihm, dem so menschlich Empfindenden, nicht schwer, überall Milde gegen die Andersgläubigen zu predigen. Er haßt zwar die Christen, nennt sie nach alter Sitte Barbaren[57], ihren Glauben eine Krankheit[58], aber er zählt Freunde und Schüler gleich Basileios unter ihnen[59], und er bekämpft zu Julians Zeit alle Zwangsmaßregeln[60], er will auch keinen Laut des Hohns über den zurückgedrängten Glaubensfeind vernehmen[61]. Vollends hält er an derselben Toleranz gegen die Manichäer fest[62].

Der berühmte Rhetor durfte sich über seine Religion mit großer Offenheit auch vor dem christlichen Kaiser aussprechen[63]. Aber er hat diesen Vorzug, die vornehme Duldung, die darin lag, kaum mit wirklicher Dankbarkeit empfunden. Gerade an Libanios beobachten wir, wie schon früher betont, die üble Miene des heidnischen Märtyrers[64], ja, er kann in tiefer Resignation so tun, als gebe es fast keine Kunde mehr von den Götterfesten[65].

Zeigt die Betrachtung seines öffentlichen Lebens so oft die Wärme seines Gemütes, so kennzeichnet derselbe Wesenszug sein Privatleben, das sich allerdings von seinem öffentlichen Leben kaum reinlich scheiden läßt. Gewiß hat auch Libanios an Trauernde hie und da Trostbriefe von jener typischen Oberflächlichkeit geschrieben[66], die der Schematismus des späteren Altertums

zum gedankenlosen Brauch gemacht hatte, aber ihn erregen doch noch besonders geartete Fälle, und das Leid wie vor allem der Verlust seiner Nächsten geht ihm ungewöhnlich nahe[67]. — Dem griechischen Gelehrten sind ferner die Spiele des Amphitheaters im Grunde der Seele zuwider, obschon ihn der Zwang des Lebens mehrfach nötigt, Interesse für diese Schaustellungen zu zeigen[68]. Und auch sein sittliches Gefühlsleben ist trotz seiner illegitimen Verbindung mit einem unebenbürtigen Weibe gesund und ursprünglich. Eine Gewalttat kann ihn heftig empören[69], die Unsittlichkeit bei den Festen veranlaßt ihn zu scharfen Strafreden[70], mit Abscheu erklärt er, daß in Daphne alles Schändliche erlaubt sei[71], und er betont mit vollem Rechte die moralische Bedeutung der Pädagogen für die studentische Jugend[72].

So ist Libanios ein echter Mensch: eitel wie nur ein Grieche sein konnte, ohne eigentliche Tiefe des Denkens, aber trotz aller Ehrfurcht vor den Herrschern nicht ohne Unabhängigkeit der Gesinnung, trotz seines Christenhasses ein vornehmer Feind, ein treuer Bürger seiner Stadt, mit einem vollen Herzen für das Elend der einzelnen wie ganzer Menschenklassen. Innerhalb seiner Zeit eine geistige Macht, weiß er die konfessionellen Gegensätze nicht selten auszugleichen; zu einer bedeutsamen Rolle aber im religiösen Leben der Epoche war er, wie bemerkt, nicht berufen. — —

Neben Libanios verblaßt der Ruhm des Themistios, des großen Redners, den so viele Kaiser zum Instrumente ihrer Herrscherglorie machten, der sich, weil er Aristoteles geschickt paraphrasierte, für einen Philosophen hielt[73] und sich darum gegen Angriffe auf seine sophistische Tätigkeit glaubte verteidigen zu müssen[74]. Dieser Panegyriker, der, was für ihn Philosophie war, mit dem Parfum des Hofes sättigte, der fast in jedem der von ihm gefeierten Herrscher einen Philosophen oder wenigstens einen Philosophenfreund hat erblicken wollen, der einen Iovian und Valens nacheinander zum Idealherrscher Platons ausgerufen[75], den nur das zehrende Feuer des Ehrgeizes erfüllt hat, bleibt eine wenig sympathische Erscheinung. Das Ebenmaß seiner Form darf uns nicht über die Bedeutungslosigkeit seiner Gedanken täuschen, die sich in einem steten Kreislauf um das Idealbild eines großen Herrschers bewegen, die Fülle der Hinweise auf Platon und Aristoteles soll den Mangel an wirklichem Philosophieren decken. So hatten seine heidnischen Zeitgenossen doch völlig recht, wenn sie ihn einen Sophisten nannten[76] und den geldgierigen Söldner des Hofes aufs

bitterste befehdeten[77]. Dieser Literat, dessen tief versteckter Ehrgeiz uns viel stärker abstößt als die naive Eitelkeit des Libanios, hat, gehalten durch das Bedürfnis der Kaiser, sich durch eine gewandte Zunge feiern zu lassen, jeden Systemwechsel verhältnismäßig ruhig über sich ergehen lassen, und hat, selbst einem Julian gegenüber, nicht sehr viel stärkere Wärme des Gefühls gezeigt, als er sie christlichen Kaisern entgegentrug[78]. So bleibt seine Stellung zum Christentum im ganzen recht gleichmütig. Themistios hat zwar als Neuplatoniker einige Kenntnis vom Alten Testament, das er unter der Maske vornehmen sophistischen Halbwissens als „assyrische Schriften" bezeichnet[79], aber er spricht doch nur so obenhin vom „neuen Gesange" des Christentums[80]. Einem solchen ziemlich indifferenten Mann, der noch dazu durchaus gegen die Gewohnheit der griechischen Sophisten Kenntnisse auch in der römischen Geschichte besaß[81], konnte der Kaiser die Erziehung seines Sohnes Arcadius wohl anvertrauen, einerlei, ob der Rhetor in seinen Reden hie und da einmal seinem heidnischen Herzen Luft machte und sich zum Preise des Helios, Zeus und Quirinus vernehmen ließ[82]. —

In weitem Abstande von Themistios steht der Rhetor Himerios. Er ist überzeugter Hellene, er heiratet die Tochter des eleusinischen Daduchen Nikagoras[83], er macht dem Constantius gegenüber kein Hehl aus seiner Religion, er nennt im Unterschiede von manch anderem vorsichtigen Panegyriker sogar diesen Hellenenfeind einen Nachkommen des Helios[84]. Mit hoher Freude tritt er dann in die heidnischen Scharen Julians ein, er läßt sich in die Mysterien des Mithras einweihen[85] und preist den gottbegeisterten Kaiser[86], der die neue Reichshauptstadt geschmückt, der „die Finsternis, die unsere Hände zum Helios nicht erheben ließ, durch mannhafte Tat zerstreute, der uns nach der Nacht und einem Dasein in Trübnis den Aufblick zum Himmel geschenkt hat. Denn er erbaute den Göttern neu ihre Heiligtümer, er schuf heilige Mysterien . . . ."[87]. Er brachte schnelle Heilung: „mit der Natur des Helios verwandt, mußte er leuchten und zugleich das bessere Dasein zeigen". Denn zu den Pflichten des wahren Herrschers gehört auch die Erbauung von Göttertempeln[88]. — So ist Himerios eine Art von stark verkleinertem Libanios, ein gesinnungstüchtiger Professor[89], der unter christlichen Kaisern sein Antlitz in die bekannten Trauerfalten legt, unter Julian ekstatisch aufjubelt, und wenn die Zeiten wieder übler werden, sich mit einer Geberde des Protestes begnügt[90]. —

Die Kulte waren beschränkt, ja z. T. vernichtet, ihre gebildeten oder gelehrten Anhänger aber besaßen weitgehendste Redefreiheit. Niemand hat sich ihrer schrankenloser bedient, niemand die Christen so rücksichtlos angegriffen, niemand einen solchen Nimbus um viele Vertreter des Hellenismus gebreitet wie Eunapios, der, kein Freund der großen Sophisten Libanios und Themistios[91], dafür eine Fülle kleinerer Persönlichkeiten und namentlich die neuplatonischen Mystiker überschwenglich feiert. Sein Geschichtswerk[92] atmet, obwohl nur bruchstückweise erhalten, den heftigsten Christenhaß; wir erkennen, welche Abneigung der Historiker dem Constantin, welche begeisterte Liebe er Julian widmet, welche Wut ihn gegen die „sogenannten" Mönche und auch die christlichen Märtyrer beseelt[93]. Die gleiche Stimmung durchzieht sein trotz aller Kürze weitschweifiges und unter völliger Auflösung der Form[94] geschriebenes, aber stoffreiches und kulturgeschichtlich überaus wichtiges Buch über die Lebensläufe der Philosophen und Sophisten. Eunapios lebt wirklich in diesen Menschen des Mystizismus, und seiner Begeisterung für die heidnischen Stimmführer wie die hellenischen Stillen im Lande verdanken wir die Kunde dieses ganzen hochmerkwürdigen Daseins, die Kunde von richtigen antiken Heiligenlegenden. Vor der wirklichen Philosophie besitzt er eine unwissenschaftliche Scheu, erhält doch Plotinos nur ein winziges Artikelchen, während Jamblichos schon ausführlichere Behandlung findet; die Hauptsache sind ihm die Leistungen der Theurgie, die Weissagungen und göttlichen Wunder —, alles zur höheren Ehre des alten Glaubens und zur Herabminderung des neuen. Das auffallender Weise bisher für die Religionsgeschichte jener Zeit noch wenig ausgebeutete Buch des Sophisten verstattet uns die interessantesten Einblicke in das innere Leben der Epoche.

Mit besonderer Weihe beschreibt Eunapios das Leben des Maximus[95], dessen höchst geringwertige Persönlichkeit uns aus anderen Quellen wohlbekannt ist, und den auch sein Biograph von Anwandlungen des Hochmuts nicht ganz freisprechen kann. Desto lauter preist er dann seinen fesselnden Anblick, seiner Rede Zauberfluß, spricht von seinen Wundern, seinem Verhältnis zu Julian, seiner ehrenvollen Stellung noch unter Jovian, seinen ferneren zwischen Sturz und neuem Aufstieg wechselnden Schicksalen, die ihn endlich dem Henker auslieferten[96]: ein Los, das der abenteuernde Ränkeschmied vollauf verdient hatte. Aber Eunapios, durch den wir selbst eine überaus feige Handlung

des Maximus erfahren[97], bleibt in kritikloser Befangenheit so von seinem Helden begeistert, daß er uns voll frommer Genugtuung vom erschrecklichen Ende der Feinde des großen Magus berichtet; auch die Schlacht bei Adrianopel zieht er in den Racheplan der beleidigten Gottheit hinein[98]: Christen wie Heiden tun in Schriften *de mortibus persecutorum* ihrem Glaubensfanatismus Genüge.

Der Lehrer des asiatischen Zauberkünstlers war Aidesios[99]. In den bösen Zeiten des Tempelzerstörers Constantin mußte er mit seinen göttlichen Gaben Zurückhaltung üben. In mißverständlicher Auslegung eines Orakelspruches, den er eines Morgens auf seiner linken Hand entdeckte, wollte er zuerst Hirt werden, aber wandte sich dann noch rechtzeitig der Schule zu. Neben ihm steht sein Schüler und Eunapios' Hauptlehrer, Chrysanthios, der gleich Themistios auch mit der lateinischen Sprache vertraut ist, der die Göttererkenntnis eifrig studiert, die Lehren der Pythagoreer, des Archytas und Apollonios, ergründet hat und so zum Propheten geworden ist. Er arbeitet zusammen mit Maximus, aber seine methodischere Theurgie — dieses Treiben ist also schon ganz Wissenschaft — vermeidet die Pfade des ungeduldigen Genossen, der den Göttern auch etwas abzutrotzen geneigt ist; als Oberpriester Asiens unter Julian benimmt er sich milde und baut keine Tempel wieder auf, also daß nach dem neuen Wechsel keine Unruhen entstehen[100]. Bald aber entwickelte sich, gerade unter dem neuen christlichen Regimente, doch unmittelbar unter einem heidnischen Statthalter[101] das „selige Wesen" der alten Religion zu frischer Blüte. Feierliche Opfer, Göttersprüche, Erweckungen und Bekehrungen lassen ein völlig verändertes Leben in der Provinz erstehen. — Sehr bedeutsam ist auch der Kreis des Sophisten Prohairesios[102]. Auch dieser war ein Lehrer des Eunapios, eine maßvolle, würdige Gelehrtenpersönlichkeit. Von der Universität Athen durch die Ränke seiner Gegner vertrieben, ging er nach Gallien. Aber auch dort war seines Bleibens nicht lange; die Äußerlichkeit des gallischen geistigen Daseins, der reine Formalismus ohne die Weihe der Mystik, stieß ihn ab. Er wandte sich nach Rom, um dann wieder nach Athen zurückzukehren. Hier empfing man ihn nun mit offenen Armen; uneingeschränkte Bewunderung ward jetzt dem Sophisten zuteil[103]. Aber trotz seines Verkehrs mit frommen Heiden und seines Briefwechsels mit Julian[104] kam er bei diesem Kaiser oder dessen Beamten in den Verdacht des Christentums und verlor sein Lehr-

amt; der Spruch aber eines Hierophanten tröstete ihn über die Dauer dieser Regierung, und er erlangte dann auch bald seine alte Stellung wieder zurück[105]. — Ein Freund des Prohairesios war Anatolios[106], ein leidenschaftlicher Anhänger der Opfer, der alle Verlockungen zu einer stolzen Ämterlaufbahn von sich wies und nur dem altheiligen Hellas angehören wollte, um sich im Anblicke des griechischen Urbildes zu sättigen und in Athens Tempeln zu opfern.

Das Geraune von wundersamen Menschen, die hoher göttlicher Offenbarung gewürdigt wurden, deren Leben eine Kette seliger Erfahrungen war, setzt in dieser Zeit wieder besonders nachdrücklich ein, und jeder Mystiker will es dem Apollonios von Tyana gleichtun. Dieses Wesen beginnt zuweilen schon im Kindesalter. Da war der Sohn des Chrysanthios, seinem Vater gleichgeartet, ebenso fromm, fast ganz Seele, ohne leibliche Empfindungen und Bedürfnisse. Setzte man ihm nur einen Kranz aufs Haupt, so weissagte er, das Haupt der Sonne zugewendet. Und doch kannte er keinen Vers, wußte nichts von Grammatik, Gott war ihm alles; ohne Krankheit starb er mit zwanzig Jahren, von den Eltern in tapferer Fassung nicht betrauert[107].

Ganz wie ein Heiligenleben mutet uns die Geschichte der Sosipatra an[108]. Das Weib des Eustathios[109], überstrahlte sie ihren berühmten Gatten weit durch den Glanz ihres Namens. Schon als Kind hatte sie wunderbare Erlebnisse gehabt. Auf dem Gute ihrer Eltern waren einmal zwei einfach gekleidete Greise erschienen und hatten sich zur Bestellung des Weinberges erboten. Wunderbar gedieh alles unter ihren Händen; voll von Dankbarkeit waren die Besitzer des Landgutes. Zum Lohne aber verlangten jene Alten die Überlassung der kleinen Sosipatra auf fünf Jahre. Es geschieht, und nach der ausbedungenen Zeit sieht der Vater seine Tochter wieder, sieht sie voll heiliger, allen unbekannter Geheimnisse, an Haupt und Gliedern eine völlig andere geworden, also daß er sie für eine Göttin hält. Neben ihr stehen die hohen Greise; zögernd geben sie sich endlich dem Vater des Mädchens als Besitzer chaldäischer Weisheit zu erkennen. Sie überlassen nun ihr eigenes mystisches Werkzeug der Sosipatra und verabschieden sich von ihr mit geheimnisvollen Worten. Die Jungfrau aber nimmt unter den Augen ihres beglückten Vaters, dem nur ihr mystisches Schweigen zuweilen schwer fällt, zu an Kenntnissen in der Dichtung, Redekunst, Philosophie. Es kommt die Zeit, da sie heiraten soll, und sie erkiest sich den

Eustathios, dem sie die Geburt dreier gottbegnadeter Kinder und sein eigenes seliges Ende weissagt. Alles vollendet sich so; dann, nach dem Tode des Gatten, geht die hohe Frau nach Pergamon und lehrt Philosophie auf eigenem Lehrstuhle. Die leidenschaftliche Liebe eines Verwandten zu ihr weiß Sosipatra durch die Theurgie des Maximus zu heilen und in eine reine Freundschaft zu verwandeln. Wie früher aber hat sie auch jetzt fortwährende Visionen und scheint gleich den Göttern überall gegenwärtig zu sein. — Dieser Mutter glich ihr Sohn Antoninus[110], der am kanopischen Nilarm zusammen mit den ägyptischen Mysten der Askese lebte und ungeheuren Zulauf gewann; nur wer neugierig das Übermenschliche bei ihm erfragen wollte, fand starre Abweisung durch den Jüngling. Er war es, der das Schwinden von Ägyptens Tempelherrlichkeit und das Nahen des Dunkels prophezeit haben soll[111].

Diese unschätzbaren Geschichten geben uns ein deutliches Stimmungsbild gewisser heidnischer Kreise aus jener Epoche. Die Ähnlichkeit mit dem Christentum und doch auch wieder die Verschiedenheit springt unmittelbar in die Augen. Wir haben ein der Frömmigkeit gewidmetes, dem Weltleben abgewandtes Dasein vor uns, aber Sosipatra ist trotz aller Mystik keine Nonne und Antonin, den man immer wieder einem heiligen Antonius zur Seite zu stellen sich versucht fühlt, ist trotz aller Askese kein Mönch. Denn es fehlt eben diesen blassen Neuplatonikern, die in tiefem Sinnen über das höchste Eine vergehen wollen, die Liebe zum Nebenmenschen sowie zumeist der echt menschliche Kampf mit den Versuchungen, den Dämonen des eigenen Fleisches, der den christlichen Asketen so oft kennzeichnet und ehrt. Gleichwohl war eine solche Richtung der heidnischen Psyche für das Christentum sehr gefährlich.

Zu ihren geistigen Größen[112] rechnete jene Zeit auch noch Julians Leibarzt Oreibasios von Pergamon. Von seinem kaiserlichen Gönner beauftragt, eine Chrestomathie aus älteren Medizinern herzustellen, vollzog er sofort das Gebot[113]: beides, der Befehl des Laien und vollends der Gehorsam des Fachmannes ein Beweis für den unwissenschaftlichen Sinn der ganzen Epoche auf diesem Gebiete. Als Arzt unproduktiv, zeigte Oreibasios wenigstens die Vielseitigkeit des Sophisten, indem er auch noch des Kaisers Germanenkriege beschrieb[114].

* * *

Während die Hellenen, die das langsame Schwinden des Heidentums fühlen, mit bitteren Angriffen gegen das Christentum nicht kargen, selten aber sich zu entschlossener Agitation aufraffen, zeigen die römischen Gelehrten und Literaten die ganze organisatorische Tätigkeit eines Herrschervolkes; sie handeln, wo die hellenischen Sophisten zumeist reden und schreiben. Weder Libanios noch Themistios, weder Maximus noch Eunapios sind Priester gewesen; der Literat in ihnen nimmt ihr ganzes Wesen in Anspruch. Dagegen fördern die Aristokraten der Römer den Kult durch reiche Gaben, und die geistigen Führer stehen ihnen nicht nach; Vettius Agorius Prätextatus bekleidet in starker Häufung eine Reihe von Priestertümern[115], und ihm zur Seite steht sein Weib Paulina[116]; im gleichen Geiste sind Symmachus[117] und Nicomachus Flavianus tätig[118].

Weit bedeutsamer aber, weit folgenreicher war das liebevolle Interesse dieser aristokratischen Kämpfer an der vorhandenen römischen Literatur[119]. Mit Recht hat man erklärt, daß die Erhaltung sehr vieler römischer Prosa- und Dichtungswerke dem Streben dieser hochgeborenen Romantiker zu danken ist, die sich mit Begeisterung in die stolze Vergangenheit der römischen Literatur vertieften. Welcher Gegensatz wieder zu mehreren griechischen Neuplatonikern, die einen engen Kanon unschädlicher profaner Lektüre aufstellen[120]!

Auch hier ist natürlich einige religiöse Tendenz unverkennbar; fand doch Livius hauptsächlich wegen seiner häufigen Wunderberichte besondere Berücksichtigung. Aber man sorgte auch für andere Autoren, für die Satiriker und Quintilian, und das einmal glücklich begonnene Unternehmen setzte sich dann bis ins 6. Jahrhundert fort. Zu den Ausgaben traten die Kommentare, unter denen der zu Vergil den ersten Rang beansprucht. Eine neue Frucht dieser ernsten Bestrebungen waren dann Versuche auf dem Gebiete der Geschichte, die Arbeiten des Aurelius Victor, des Eutropius, auf dem der Grammatik das Buch des Donatus, im Fache der Enzyklopädie Martianus Capella. Und besonderen Wert legten diese letzten Vertreter der römischen Literatur auch auf ein reines Latein[121].

Am besten lernen wir diesen Kreis, dessen adelige Genossen nach alter Sitte auch durch Verschwägerung ihren Zusammenhang stärkten[122], aus den „Saturnalien“ des Macrobius kennen, der, gerade weil er nach platonischem Vorbilde mit freier chronologischer Phantasie verfährt, uns einen Allgemeinbegriff von der

Stimmung dieser ganzen Gesellschaft gibt. Hier erstrahlt Prätextatus in seiner vollen Glorie als „das Haupt der Gläubigen“[123], er klärt die Zuhörer über den Ursprung der Saturnalien auf, gibt Mitteilungen über die römische Vorgeschichte und alte religiöse Bräuche, breitet unendliche neuplatonische Synkretismen aus[124]. Ihm schließt sich Symmachus mit seiner Rede für Vergil an[125], dem sich danach mit Unterbrechungen das Hauptinteresse des frommen und gelehrten Kreises zuwendet. So bleibt die ganze Stimmung stets auf einer gewissen archaistisch religiösen Höhe, von der man gleich manchen anderen Neuplatonikern auf einen Epikur geringschätzig herabblickt[126]. Römischer Neuplatonismus kommt hier nachdrücklich zu Worte; eifrig sucht man jetzt dem Vergil dieselbe kanonische Stellung zu geben, wie sie die griechischen Glaubensgenossen dem Platon anwiesen, und den frommen Nationaldichter allseitig zu erklären. Vom Christentum ist dabei, kennzeichnend für den Hochmut dieser Gesellschaft, nie die Rede[127], während die Historia Augusta der neuen Religion doch eine gewisse verstimmte Toleranz bezeigt. — Ganz neuplatonisch ist erst Macrobius' Kommentar zum „Traum des Scipio“ mit seiner Anlehnung an Plotin und an Porphyrios, seiner Zahlenmystik und dem ganz unsinnigen scholastischen Versuche, Cicero aus Platon und Plotin zu erklären[128].

Eine durchaus gesonderte Stellung nimmt der bedeutende Historiker Ammianus ein. Er ist bekanntlich Grieche, und doch stimmt er nicht mit jenen Rhetoren und Philosophen, die wir soeben zu schildern versucht haben. Denn während alle diese mehr oder minder laut zu Julians Fahne schwören, kann er gerade als treuer Anhänger des Kaisers keineswegs alle Schritte seines Gönners billigen; namentlich verurteilt er das Rhetorenedikt durchaus[129]. Nach der Sitte seiner Zeit sehr abergläubisch[130], ist er einem gewissen Deismus, den man auch als „neutralen Monotheismus“ bezeichnet hat[131], zugetan; der Aufblick zu Begriffsgottheiten wie der damals so oft im Kreise der Gebildeten genannten Adrasteia[132] und Themis[133] tut diesem religiösen Wesen keinen Eintrag. So ist sein Glaube dem neuplatonischen verwandt und von dem des Maximus von Madaura in seinem Briefe an Augustin[134] vielleicht nicht allzu sehr verschieden. —

Von der weltlichen Dichtung der Heiden jener Epoche ist nicht allzuviel Rühmens zu machen. In Quintus von Smyrna steht eine recht farblose Erscheinung vor uns; mit Nonnos verglichen zeigt er uns eine starke Blutleere des damaligen Epos.

Sehr viel frischer ist dagegen der alexandrinische Epigrammendichter Palladas[135], der uns nicht nur von seinem persönlichen Dasein in freilich etwas kläglichen Mitteilungen Kunde gibt, sondern auch am Leben der Zeit regen Anteil nimmt. Er ist überzeugter Heide, Anhänger des Sarapis[136], er hält sich über den inneren Widerspruch massenhaft versammelter Einsiedler, d. h. der Mönche, auf[137], jammert laut über die unselige Lage der Hellenen[138], sieht trüben Auges das Schicksal der Götterstatuen mit an[139], und findet einen allerdings ziemlich schwachen Trost darin, daß auch die Gottheit sich den Zeitumständen unterwerfen müsse[140]. So ist er ebensowenig wie viele Mitlebende geneigt, allzu scharfe Kritik an der Entwicklung der Dinge zu üben; bitter wird die Polemik des philosophisch angehauchten Dichters nur gegen Themistios' sophistisches Treiben[141]. — Mit welcher Lektüre vollends man sich damals eine heitere Stunde zu bereiten suchte, beweist der pseudolukianische Okypus[142], ein Stück entnervter Nachahmungssucht der Zeit.

Höher steht begreiflicherweise die geistliche Dichtung der Griechen und Römer. In den Kreisen der Orphiker und auch der Sibyllisten hatte man schon seit langen Jahrhunderten einen religiösen Feldzug gegen die weltliche Dichtung Homers und Hesiods geführt[143]. Jetzt, in dieser späten Zeit, setzte noch einmal die orphische Poesie mit einem Vorstoße gegen die Epik ein. Sie wandte sich gegen die Argonautika des Alexandriners Apollonios und suchte, indem sie der dort in einer Nebenrolle erscheinenden Gestalt des Orpheus nun eine das ganze Gedicht beherrschende Stellung verlieh, dem Epos ein völlig geistliches und mystisches Wesen zu verleihen. Der heilige Seher muß natürlich jeder Wissenschaft, aller Dinge auf Erden kundig sein. Wie er Arzeneimittel verordnet, so kennt er auch die Wunderkraft der Steine. Dieses Thema behandelt noch ein besonderes orphisches Gedicht, die *Lithika*, dessen ganze Stimmung für uns wichtiger ist als der Einblick in den Aberglauben dieses mit den Zaubersängen nahe verwandten Machwerkes. Denn hier kommt der Kummer eines Gläubigen über die ganze Zeit zum Ausdruck, die Klage über jene Menschen, die nicht nach Klugheit begehren, die aus Stadt und Land die Weisheit vertrieben haben, die am Hermes freveln. Das Werk der Halbgötter, schilt der Dichter, ist dahin, der göttliche Mann — man deutet die Stelle richtig auf Maximus — ist hingerichtet worden; seine Mörder aber, rohes Bestienpack, flohen nach der Tat nicht unter göttlichen

Schutz, noch kennen sie überhaupt ein göttliches Werk[144]. Das ist ein Christenhaß, der an Eunapios' tiefen Groll erinnert[145].

Der Neuplatonismus erreicht auch die römische geistliche Dichtung. Uns sind Verse, betitelt als solche „Platons, von einem gewissen Tiberianus ins Lateinische übertragen“, erhalten[146]. Sie handeln vom Preise Gottes und sind aus einem griechischen Neuplatoniker übersetzt, gehören also eigentlich mehr in das Gebiet der hellenischen Dichtung. Dem entspricht auch das Schlußgebet an Gott um die Gabe, die Ursachen des Lebens zu erforschen[147]. — Noch deutlicher tritt neuplatonisches Wesen in einem unbenannten Gedichte zum Lobe des Sol hervor[148], das nach dem Stile solcher kultischer Hymnen in Anrufungen der Gottheit schwelgt und im Sinne Labeos den Sonnengott mit den anderen Gottheiten ausgleicht[149]; den gleichen Synkretismus, ohne besondere neuplatonische Farbe, zeigt das Gedicht eines gewissen Claudius auf Luna[150].

Um die Konfession eines bedeutenden Dichters der Zeit, des Claudianus, hat sich ein lebhafter Streit entsponnen. Sein Aufgehen in heidnischer Anschauung, sein inniges Verhältnis zu den Göttern, seine rückhaltlose Begeisterung für Rom, seine zuweilen wildaufbrausende Erotik ließen ihn in Altertum und Neuzeit als Heiden erscheinen[151]; andere glaubten, daß es sich hier um einen jener lauen Christen handelte, die wie Stilicho, Claudians Gönner, noch durch feste Fäden mit dem Heidentum verknüpft waren[152]. Es kann hier wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß Claudianus' religiöse Stellung stark an die des Ausonius erinnert, dessen Namenchristentum ohne jeden religiösen Ernst besonders deutlich in den Warnbriefen an seinen ungleich tiefer angelegten Schüler Paulinus von Nola hervortritt[153]. Wie Ausonius als Konsul zu Christus betet, so wendet sich auch Claudian an diesen[154], und wenn man diese Parallele als Beweisgrund nicht hat gelten lassen wollen, so liegt das daran, daß eben Claudian als der unendlich reicher begabte Dichter von beiden die heidnischen Formen seines Schaffens viel überzeugender hat wirken lassen können und dadurch selbst fast als ein Überzeugter erschien. Es ist durchaus derselbe Vorgang wie bei Nonnos, der neben seinen wilden *Dionysiaka* noch eine Paraphrase des Evangeliums Johannis verfaßte; es wäre Rationalismus, wollte man das heidnisch sinnentolle Epos etwa einer vorchristlichen Epoche des Dichters zuschreiben. Denn dann müßten wir uns auch noch an anderen Dichtern der Zeit, an Ennodius und Sido-

nius Apollinaris, ja auch an den lasziven Luxorius und Maximian eine Rettungsmedaille verdienen wollen. Nein! es hat damals und später eine Reihe von „christlichen" Dichtern gegeben, die nicht etwa nur den Formenschatz der Antike rein äußerlich verwenden, sondern heute einen christlichen Hymnus, morgen ein wildheidnisches Hochzeitsgedicht zu schaffen verstehen, die die große Scheidung der religiösen Parteien in ihrer eigenen Person reinlich vollziehen. Auf welcher Seite aber sich ein Claudian, ein Ausonius und Nonnos am wohlsten fühlen, springt sofort ins Auge[155]: die heidnische Dichtung bleibt ihr eigentliches Lebenselement. Aber doch haben diese an sich unerfreulichen Reformchristen auf ihre Weise zusammen mit Symmachus und seinen Genossen am Fortleben der antiken Kultur aufs nachdrücklichste mitgewirkt.

Viertes Kapitel.

Das 5. Jahrhundert und die folgenden.

1. Christliche Gesetzgebung und heidnische Kulte.

Das Ende des 4. Jahrhunderts bildet mit Theodosius' Sieg einen gewissen Abschluß; nach 395 beginnt eine neue Epoche. Die antiheidnische Gesetzgebung steigert sich und führt hie und da schon zur Verfolgung des Glaubensfeindes; auf der anderen Seite nimmt der Mystizismus der Heiden in einem fast unheimlichen Maße zu. Wir sehen nun nicht mehr unter diesen eine Reihe hervorragender Beamten und Rhetoren, die im Nebenamte emsig religiöse Dienste versehen, sondern fast alle bekannteren Heiden sind Mystiker und Theosophen. So darf man dem 5. Jahrhundert und in schwächerem Maße auch den folgenden Zeiten eine besondere Stellung einräumen.

Dem Kaiser Theodosius hatte seine schwankende Religionspolitik einen erbitterten Glaubenskrieg eingetragen. Leichter war die Stellung seiner Söhne, sie ernteten die Folgen des Sieges ein, und wenn sie ihrer eigenen Glaubensbrunst gelegentlich Zurückhaltung geboten, so war dies kein Mangel an Folgerichtigkeit, sondern es geschah im Hinblick auf den Frieden des Reiches und auf den notwendigen Schutz anderer erhaltungswürdiger Werte.

Auf eine neue Einschärfung des alten Gesetzes von der Ungültigkeit der heidnischen Festtage im Jahre 395[1] folgten nun wieder harte Verordnungen gegen den heidnischen Kult und, wie so oft, auch gegen rückfällige Christen. Aufs neue mußten der Tempelbesuch und die Opfer verboten, mußte die gewohnte Lässigkeit der Beamten durch Strafandrohungen aufgerüttelt werden (395)[2]; dazu erfolgte ein Jahr später die völlige Aufhebung aller Privilegien der Priester und Hierophanten, nicht ohne den scharfen Hinweis auf das gesetzliche Verbot, dem der ganze heidnische Priesterstand unterworfen sei[3]. Und zugleich wurden ältere Edikte gegen die Teilnahme von Christen am

heidnischen Kulte erneuert[4]. Gleichwohl ging Jahrzehnt auf Jahrzehnt ins Land, ohne daß der Jahrtausende alte Brauch weichen wollte und konnte. Im Jahre 407 verordnete wieder ein umfassendes Gesetz für das weströmische Reich die Aufhebung der Geldspenden an die Tempel, die nun überall öffentlichem Gebrauche dienen sollten, gebot die Entfernung der Bilder, die Zerstörung der Altäre, verbot die heidnischen Trinkgelage; auf alles dies sollten die Bischöfe sehen, die stete Gleichgültigkeit der Beamten sollte wieder strenger Strafe verfallen[5]. Aber noch fünfmal binnen eines Zeitraums von mindestens fünfzig Jahren wendete sich die Staatsregierung mit den schärfsten Strafen gegen das Heidentum und seinen Kult. Sollte das „Dämonenopfer" zuerst (423) nur mit Ächtung oder Verbannung geahndet werden[6], so ward jetzt dreimal (435, 438 und 451) die Todesstrafe darauf gesetzt — einmal sogar unter dem Hinweis auf den durch den Götzendienst verursachten Mißwachs — und zuletzt in Wiederholung eines Erlasses vom Jahre 392 der Besitzer eines Lokals, in dem der Kult stattgefunden habe, aufs schwerste bestraft[7]. — Weit einschneidender als diese allem Anscheine nach wieder sehr langsam wirkenden Gesetze war das Edikt, das den Feinden der katholischen Religion den Palastdienst verschloß[8]. Freilich mußte dieser Erlaß für den heidnischen Germanen Generid vorübergehend außer Kraft gesetzt werden[9]; dafür aber ward acht Jahre später das Verbot auch auf den Soldatendienst, den Stand der Verwaltungsbeamten und Richter ausgedehnt[10]: eine wohl begreifliche Maßnahme nach dem kühnen Auftreten einiger heidnischer Beamten in Rom[11]. — Fast dasselbe Bild, wie die stets sich wiederholenden Bestimmungen gegen den heidnischen Kult zeigen die Verfügungen über die Sonntagsheiligung. Im Jahre 392 hatte ein kaiserliches Gesetz die Zirkusspiele am Sonntage verboten[12], sieben Jahre später folgte eine Erneuerung und Erweiterung auf alle Schauspiele überhaupt[13]; das Edikt scheint jedoch nur geringen Erfolg gehabt zu haben, denn im Jahre 401 sprach die karthagische Synode unter anderen Bitten auch die um Einstellung der Schauspiele am Sonntage aus[14]. Aber im gleichen erbitterten Tone, wie sich diese späten Verbote des heidnischen Kultes vernehmen lassen, hat noch im Jahre 425 ein Erlaß die Schauspiele am Sonntage, am Geburtstage Christi, zu Epiphanias, Ostern und Pfingsten untersagt und den etwa noch vorhandenen albernen Heiden strafend eingeschärft, man habe zu verschiedenen Zeiten zu beten und sich zu belustigen[15].

Deutlich erkennt man am Tonfall dieser Worte das knirschende Unvermögen der Regierung, mit dem Heidentum ganz aufzuräumen; spricht doch auch ein anderes Gesetz der Zeit mit demselben verkehrten Hochmut, der gleichen Unterschätzung des Gegners vom gänzlichen Verschwinden des Religionsfeindes[16]: eine Selbsttäuschung, der wir schon öfters in den Jubelrufen der Kirchenväter über den restlosen Sieg des Christentums begegnet sind, und auf die der Ernst der Tatsachen ein grelles Licht wirft[17].

Denn eine ganze Reihe von Gesetzen zeigt uns auch, daß man gelegentlich auf die Heiden Rücksicht nehmen und sich hüten mußte, die stets bereite Zerstörungslust christlicher Kreise, namentlich auch der Mönche zu entfesseln. Jene Rücksichtnahme galt besonders den noch stark heidnischen Provinzen wie Spanien und vor allem Afrika. Für Spanien ward im Jahre 399 ein Gebot erlassen, daß zwar die Opfer untersagt sein sollten, aber der Schmuck der öffentlichen Gebäude durch mißbräuchliche Berufung auf irgend eine Vorschrift nicht angetastet werden dürfe[18]. Und wie Kaiser Constantius einst dem Volke durch seine antiheidnische Gesetzgebung nicht auch die Freude an den Spielen hatte verderben wollen, so duldete man in Afrika noch das Fischerstechen des Maiumafestes, wenn es anständige Formen wahrte[19], und hob es erst auf, als diese Voraussetzung natürlich nicht eintraf[20]; dicht vor dieser Aufhebung aber war schon durch ein Gesetz dafür Sorge getragen, daß mit den Opfern nicht auch die festlichen Zusammenkünfte aufhören, die alten Volksfreuden nicht in Wegfall kommen sollten[21]; zugleich schützte die Regierung, die im Westen und Osten die noch in Gebrauch stehenden Tempel zerstörte[22], wenigstens die leeren Heiligtümer vor unnützer Verwüstung[23]. Da aber die religiöse Wut der Afrikaner immer wieder neue blutige Kämpfe hervorrief, so sah sich die Regierung in später Stunde gezwungen, auch in Afrika ein Ende zu machen. Sie berief die karthagischen Priester in ihre Gemeinden zurück, hob alles Tempeleigentum auf und befahl auch die Statuen aus den Bädern zu entfernen[24]. Aber auch die Christen erhielten eine Warnung. Vielfach waren ja jetzt die Hellenen, wenn man sie nicht unnütz reizte, ruhige, loyale Staatsbürger, deren Schonung im Interesse des öffentlichen Friedens lag. Um ihnen diese dauernd zu verbürgen, stellte im Jahre 423 ein Gesetz jedes gewaltsame Vorgehen gegen Person und Besitz ruhig lebender Heiden unter schwere Strafe[25].

Betrachten wir jetzt eingehender die einzelnen Provinzen des Reiches[26] und sehen wir, wie lange sich in jeder bis ins Mittelalter das Heidentum erhalten hat; die Tatsachen, die wir hier zu verzeichnen haben, bilden in ihrer Fülle einen tiefen Hintergrund zu der Menge der soeben besprochenen Gesetze, die die einzelnen kaiserlichen Regierungen gegen die Heidenwelt erlassen haben.

In Italien blieb die alte Religion bis ins 6. Jahrhundert bestehen. Regierung, Adel und Volk zeigen mannigfache Rückfälle ins Heidentum oder wenigstens große Schwäche des christlichen Bewußtseins. Wohl wird Stilicho[27] die Verbrennung der sibyllinischen Bücher zugeschrieben[28], anderseits soll der Germane doch wirklich die Victoria in die Kurie zurückgeführt haben[29]. Der Schattenkaiser Attalus prägte Münzen mit dem Labarum, nahm aber doch den Rat von Sehern an[30]; Tertullus, unter Attalus Konsul, redete im Senate als Pontifex[31]; noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts sollen die Konsuln die heiligen Hühner befragt haben[32]. Die sogen. sethianischen Verfluchungstafeln zeigen uns für das 4.—5. Jahrhundert die Bedeutung des Heidentums für den Zauber; die Kalendenfeier erhielt sich auch in Italien; der Kaiser Anthemius ließ die Begehung der Lupercalien wieder zu und machte im Jahre 470 den heidnischen Philosophen Severus zum Konsul[33]. In Zeiten heftiger Auseinandersetzung mit den Christen hatten die Heiden im Vertrauen auf das nicht geringe Kulturbewußtsein ihrer Feinde selbst Götterstatuen von sehr zweifelhaftem Kunstwerte durch die Aufschriften *opus Polycliti*, *opus Fidiae*, *opus Praxitelis* zu retten gewußt; jetzt, unter der Germanenherrschaft wurden nicht nur verfallende heidnische Bauten wiederhergestellt, sondern auch, wie im Jahre 483 geschah, ein Minervabild restauriert[34]. — Namentlich aber vermochte in Tagen schwerer äußerer Not das immer noch junge Christentum den Menschen nicht stets die notwendige starke Stütze zu verleihen; Hoch und Gering sehnte sich im Elend nach den alten religiösen Zuständen zurück. Seit Tertullians' Zeit[35] hatte ja der Streit darüber nicht aufgehört, ob Roms Größe durch die alten Götter geschaffen sei, oder ob der neue Glaube noch eine Verjüngung des Reiches bewirken könne[36]. Die letzte große Auseinandersetzung hatte der Kampf um die Victoriastatue gebracht. Jetzt, da es mit Rom reißend bergab geht, wird der Streit der Parteien immer leidenschaftlicher und fast zum dramatischen Schauspiel. Der

Zug des Radagais gegen Rom, des germanischen Heiden gegen die göttervergessene Stadt, bringt dort und im Reiche gewaltige Aufläufe hervor; Christus' Name wird geschmäht, man schreit nach der alten Religion und erwartet die völlige Niederlage des christlich gewordenen Vaterlandes[37]. Um so lauter ist dann wieder der Jubel der Christen beim Siege Stilichos über den furchtbaren Feind[38]. Freilich nicht auf lange, denn bald nahte in Alarichs Zug eine neue schwere Gefahr, und der alte Vorgang wiederholte sich in noch bedenklicherer Gestalt. Der Stadtpräfekt Pompeianus wollte von einigen Etruskern gehört haben, die Rettung ihrer Stadt Narnia sei durch den altnationalen Gottesdienst geschehen, man verstand sich in der Not, unter schweigender Zustimmung des Bischofs Jnnocentius, dazu, auf dem Kapitol und den Fora zu opfern. Da es nun aber zur gottesdienstlichen Handlung kommen sollte, wagte man im letzten Augenblicke doch nicht, sie zu vollziehen[39]. Wieviele Heiden mögen später dieses Zaudern getadelt haben! Denn jetzt kam die furchtbare gotische Plünderung; die Götterbilder wurden ihres Schmuckes beraubt, ja, die Statue der Virtus zum Jammer der Heiden eingeschmolzen[40]. Laut gellte der Schrei der Altgläubigen: das Christentum hat Rom gestürzt[41]! Da begann Augustin sein gewaltiges Werk vom Gottesstaate, schrieb es mit ruhiger Verachtung einer literarischen Polemik, die die Heiden vorbereiteten[42], zu Ende, jene wunderbare Apologie, voll von heiligstem Empfinden, bohrendem Scharfsinn, geschichtlichem Weitblick und doch auch schlimmster Sophistik[43]. Und von dem großen Manne zu ähnlichem Tun aufgefordert, verfaßte Orosius sein Buch gegen die Heiden. Der literarische Erfolg der Christen war vollständig: die Polemik der Gegner verstummte oder verkroch sich in ihre Schlupfwinkel.

Und doch vermochte in diesem stolzen Volke, das bis dahin äußere Nöte noch so wenig gewohnt gewesen, die Religion des Leidens nur langsam die letzten Reste des nationalen Glaubens an die römischen Siegesgottheiten zu verdrängen. Noch im Jahre 494 wollte der christliche Senator Andromachus eine Pestilenz durch die Begehung der Lupercalien vertreiben; es bedurfte des kraftvollen Auftretens des Papstes Gelasius[44], der in einer flammenden Epistel vor diesem Frevel und dieser Torheit warnte[45], um jenen Plan zu vereiteln. Bis in die Kriege Ostroms mit den Goten, bis in schwerstes Elend hinein begleitete der alte Glaube die Einwohner der verfallenden Stadt. Prokopios, ein durchaus

wahrheitsliebender Zeuge, erzählt, daß die Tore des Janusbogens bei Roms Belagerung im Jahre 536/7 von heimlicher Heidenhand wieder geöffnet worden seien[46], er berichtet von noch vorhandener etruskischer Mantik[47], er rühmt auch den pietätvollen Sinn der Römer, die nichts von der alten Schönheit ihrer Gebäude untergehen lassen wollten[48]. Sehr weit über diesen Zeitraum hinaus aber kann das echte römische Heidentum nicht mehr bestanden haben, da der Papst Gregor, ein nicht minder wahrhaftiger Zeuge, es nicht mehr in der Stadt kennt[49].

Interessant ist die Entwicklung der Gladiatorenspiele innerhalb des betrachteten Zeitraums. Hier macht das Jahr 399 Epoche. Eine vor einigen dreißig Jahren entdeckte Urkunde berichtet uns von der Aufhebung der Gladiatorenschulen in diesem Jahre[50]. Es folgte dann die dringende Bitte des Prudentius an Honorius um das Verbot der Spiele überhaupt[51]; aber erst das mutige Eingreifen des orientalischen Mönches Telemachios scheint zuletzt ein kaiserliches Verbot erwirkt zu haben[52]. Gleichwohl blieben die blutigen Kämpfe der Fechter mit den Bestien noch lange erhalten; künstlerische Darstellungen aus den beiden ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts zeigen uns noch solche Szenen[53].

Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß Bluttaten und wilde Auftritte, tobende Zerstörungen von Tempeln den römischen Religionswandel nicht kennzeichnen; Vorgänge wie in Alexandreia und Phönikien blieben der Hauptstadt wie zumeist auch dem Lande erspart. Die alten Heiligtümer wurden nur hie und da durch Umbauten zu christlichen umgewandelt, einige erhoben sich auch auf heidnischen Trümmern, die dazu das Material hatten hergeben müssen. Im allgemeinen aber vermied man die Benutzung heidnischer Kultstätten zu christlichen Zwecken[54].

Noch länger als Rom hielten einzelne Städte und Landschaften Italiens am Heidentume fest. Neben dem latinischen Terracina[55] bekümmerte Gregor den Großen die unaustilgbare Mantik des hart konservativen Etruriens[56], die, wie wir gesehen, noch in den Gotenkriegen von Bedeutung gewesen war; auch um Rhegion war er in Sorge[57]. Aber vor allen Ländern lagen damals Korsika und besonders Sardinien noch tief im Nebel des alten Glaubens; hier hat die Mission des großen Papstes gründlichen Wandel geschaffen[58]. — Auch aus anderen Teilen Italiens haben wir Nachrichten vom Bestande des Heidentums. In Turin hatte

Maximus noch schwere Mühe im Kampfe mit den Priestern, mit stockheidnischen Bauern und ihren lässigen Grundherren[59], in Brescia war es nicht viel besser[60]; im tridentinischen Anaunia wurden im Jahre 397 Sisinnius und seine Genossen zu Märtyrern, weil sie sich einem heidnischen Flurumgange widersetzt hatten[61], und es heißt, daß noch Benedikt von Nursia im Jahre 529 auf Monte Cassino einem mit Opfern begangenen ländlichen Apollodienst ein Ende bereitet habe[62]. So haben sich die Reste des italischen Heidentums, das noch am Ausgange des 4. Jahrhunderts durch eine Reihe bedeutender Männer vertreten war, weitere anderthalb Jahrhunderte zu halten vermocht. Nur das konservative Griechenland und Byzanz, Constantins Gründung, hat noch größere Zähigkeit bewiesen.

Von den Ländern lateinischer Zunge zeigt bekanntlich Afrika stets das Bild eines besonders unruhigen religiösen Daseins. Zwar spricht Augustin, unser gewichtigster Zeuge, mit tiefer Genugtuung von dem auch auf diesem Schlachtfelde gewonnenen Endsiege der Christen[63], aber wir kennen den Wert solcher Phrasen[64]. Denn auch dieser Kirchenvater muß von manchen rückfälligen Christen berichten; dazu sind Totenopfer, Bilderdienst, Augurium und Haruspizin im Schwange. Wie in Rom war auch in Karthago die vornehme Welt Hüterin der alten Religion[65], und, da wir Maximus von Madaura trauen dürfen, so genoß eben dort, in jener alten Heidenstadt, der Götterdienst das Recht vollster Öffentlichkeit[66]. Die *dea Caelestis* besaß freilich seit kurzer Zeit keinen Tempel mehr[67], aber der Glaube an sie war dadurch mit nichten verschwunden, und zur lauten Empörung des leidenschaftlichen Sittenschilderers Salvian huldigten ihm sogar Christen[68]. Auch der Dienst der Großen Mutter scheint sich bis wenigstens auf Augustins Jugendzeit gehalten zu haben[69]; aus dieser berichtet der Kirchenvater ja auch von der noch vorhandenen Blüte sonstiger heidnischer Kulte[70]. Ähnlich wie in Ägypten standen sich hier Christen und Heiden stets zur Gewalttat bereit gegenüber. So gab es denn im byzakenischen Sufes einen blutigen Krawall. Die Christen hatten eine Herculesstatue zerstört; sechzig von ihnen wurden ein Opfer des daraus entstandenen Aufruhrs. Augustin klagte in einem schneidenden Briefe an die damals noch heidnische Stadtregierung, daß in Sufes Roms Gesetze zu Grabe getragen seien[71]. Er selbst aber war noch keineswegs gesonnen, dem tumultuarischen Vorgehen seiner Glaubensgenossen das Wort zu reden. Wohl

pries er die Erhebung des Olympius zum Nachfolger Stilichos und erwartete von ihm die schleunige Durchführung der letzten heidenfeindlichen Gesetze[72], aber ohne staatliche Ermächtigung wollte er niemals Hand an die Götterbilder gelegt sehen[73]. Ein neuer für Afrika charakteristischer Vorfall scheint jedoch einen Stimmungswechsel bei Augustin hervorgerufen zu haben. Heidnische Tänzer hatten im Jahre 408 zu Calama einen Auflauf hervorgerufen, der Pöbel hatte unter Gewalttaten gegen die Christen kirchliche Gebäude in Brand gesteckt[74]. Die Regierung übertrug in der Hauptsache den Bischöfen die Führung des Prozeßverfahrens; Augustin fiel hier die leitende Rolle zu. Und jetzt läßt ihn seine Empörung über das Geschehene in der Zerstörung heidnischer Kultstätten und Statuen eine wirkliche Handlung der Frömmigkeit sehen[75]. — Die Erregung der Parteien spiegelt sich denn auch in dem zwischen den Ereignissen von Sufes und Calama gefaßten Beschlusse einer karthagischen Synode wieder, kein Bischof dürfe einen Heiden zum Erben einsetzen[76].

Der Stimmung der heidnischen Masse entsprach die Rührigkeit der heidnischen Intelligenz und ihr Glaube an ihre Sache. Nectarius versuchte es damals, bei Augustin eine mildere Behandlung der Aufrührer von Calama zu erreichen[77], er drang auf die Abwendung einer allzu schweren Vermögensstrafe und war naiv genug, sich dabei auf ein stoisches Dogma zu berufen[78]. Mit bitterster Gehässigkeit sogar ging der Neuplatoniker Maximus in seinem Briefe an den Kirchenvater vor, dem gegenüber er die Heiligen als Bösewichter bezeichnet[79]. Aber auch die andere, gemäßigte Gruppe der Sekte meldete sich in der Person des Longinian zum Worte, der unter starken persönlichen Schmeicheleien dem afrikanischen Bischof sein Glaubensbekenntnis darlegte[80].

Verschieden von diesem Bilde ist der Anblick, den das ausgehende spanische Heidentum bietet. Wohl hat es auch hier lange, im dumpfen Volksgebrauche sogar ungewöhnlich ausgedehnte Zeit bestanden, aber der erbitterte Widerstand gegen das Christentum, der uns in Afrika entgegentritt, fehlt in Spanien gänzlich. Nicht gering ist ja auch, worauf man mit Recht hingewiesen hat, die Zahl der bedeutenden spanischen Christen: vor uns stehen Prudentius, Theodosius, Cynegius, Damasus, Priscillianus, Orosius, Martinus von Bracara[81]. — Immerhin ist hier das Heidentum noch nach dem Jahre 360 recht rege[82]. Der Bischof Priscillian schilt heftig auf den Glauben an Saturn,

Venus, Mercur, Juppiter, Mars[83], eifert gegen das Augurium[84]; da Spanien besonders tief von der sakralen Romanisierung durchdrungen war[85], so können wir annehmen, daß Priscillian sich in der Tat gegen wirklich bestehende Kulte gewendet hat und nicht etwa gleich seinem Landsmanne Martinus von Bracara nur der altapologetischen Tradition gefolgt ist. Immerhin beweist dessen Missionspredigt, niedergeschrieben nach dem Jahre 572, wie lange man mit dem zähen Festhalten der Bauern an den heidnischen Tagen und Festen, denen hier der Hauptangriff gilt, zu kämpfen hatte[86]. Ebenso ernst beschäftigten die Geistlichkeit die Rückfälle der Christen auch in diesem Lande[87], dazu die Ehen von Christinnen mit heidnischen Priestern, die Aneignung heidnischer Bräuche, die Inkubation von Frauen in den Coemeterien[88], ja noch im 7. Jahrhundert muß sogar den Bischöfen oder Klerikern die Befragung der Zauberer und Haruspices aufs strengste verboten werden[89].

Gallien hatte sich, wie wir gesehen, dem neuen Glauben nur langsam erschlossen und blieb mit Ausnahme des Südostens und des Rhonelandes noch im 4. Jahrhundert wesentlich heidnisch[90]. Der große Missionar Martin von Tours fand im Jahre 375 nur wenige Christen in seinem Bischofsitz. Aber der frühere Soldat ging tapfer ans Werk, Tempel auf Tempel fiel, Kloster auf Kloster entstand[91]; als er starb, standen angeblich an seinem Grabe 2000 Mönche[92]. Doch das Heidentum widerstand aufs lebhafteste. Obwohl der Adel und auch die Intelligenz, darunter ein Sidonius Apollinarius, wesentlich christlich waren, haben wir doch in den Ausfällen des begabten gallischen Dichters Rutilius Namatianus auf das Judentum und auf des Christentums lichtscheue Mönche eine scharfe heidnische Stimme zu vernehmen[93]. Unausrottbar blieb vollends der alte Glaube im Volke, namentlich in dem der Provence, deren halbhellenische Einwohnerschaft mit großer Zähigkeit an ihren alten Göttern und den überlieferten Bräuchen hing. Cäsarius von Arles (503—543) und ein Jahrhundert später der ihn vielfach kopierende Eligius von Noviomagus haben gegen die Verehrung des Neptun, der Minerva, Diana, Luna, des Sol, Hercules, Genius und Orcus, gegen die festliche Begehung der Kalenden, den Quellen- und Baumkult, endlich auch gegen das Augurium geeifert, und Gregor von Tours fand den Kult der *Magna mater* noch bei der Weinlese im Gange[94]. Gleichwohl kann die Erhaltung solcher Reste, die wir fast überall und auch zu anderen Zeiten finden, nichts an der

Tatsache ändern, daß die Mehrzahl von Galliens römischer Einwohnerschaft im 5. Jahrhundert zu Christus hielt. Freilich beherrschte die gebildeten Kreise hier vielfach dieselbe recht neutrale Kultur wie in der übrigen christlichen Welt; war doch auch das äußerliche gallische Heidentum den griechischen Mystikern anstößig[95]. Mehr noch als früher Ausonius ist jetzt Sidonius Apollinaris ein wahres Mischwesen. Er ist, obwohl später Geistlicher, im besten Sinne ein vollendeter Epikureer. Von feiner Bildung, mit den Größen der römischen wie griechischen Literatur, sogar noch mit Menander[96], vertraut, freut er sich seines Lebens, beschreibt verzückt einen schönen Landsitz[97], genießt das Zirpen der Zikaden[98] und verschmäht auch nicht ein gutes Essen, zu dem der Lebenskundige sich den Appetit zu gewinnen versteht[99]. Er dichtet echt heidnische Hochzeitsverse[100], interessiert sich für eine Übersetzung des philostratischen „Apollonios von Tyana"[101], verbindet aber damit einen kräftigen Judenhaß[102], verachtet heidnische Fabeln[103] und feiert Rom als heilige Stätte der Apostel[104]. So ist dieser etwas wunderliche Christ, der zu allem anderen, nur nicht zum Priester geboren war, ein wahrer Träger griechisch-römischer Kultur, ein echter Sohn seines sonnigen Landes.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf das Rheinland, so ist es bekannt, daß erst für das Jahr 368 in Mainz eine Kirche bezeugt wird, und daß damals der größere Teil der Einwohner christlich war[105]; bei der germanischen Eroberung der Stadt wurden zahlreiche Andächtige in jener Kirche erschlagen[106]. Was wir ferner vom Heidentum des 6. Jahrhunderts in Trier hören, wird sich auf den keltischen Glauben beziehen[107].

Britannien endlich, im Laufe des 4. Jahrhunderts rasch christianisiert[108], war von Anfang ohne mächtige Priesterschaften[109]; dann, von den Römern verlassen, sah es die christliche Religion wie die Reste der heidnischen ziemlich zu gleicher Zeit abnehmen und verschwinden.

So ist das Bild vom Ausgange des Heidentums in den Ländern lateinischer Zunge wenig einheitlich; hier Afrika mit seiner wilden religiösen Leidenschaft, dort Italiens ruhige Zähigkeit, dann wieder Spanien und Gallien mit ihren hartnäckigen Bauern. Fast jeder Stamm hat seine besondere Glaubensgeschichte, als

gemeinsamer Eindruck aber bleibt die Erkenntnis zurück, welch unermüdlicher Arbeit der Kirche gegenüber dem wahrscheinlich zahlreicheren Heidentum es bedurfte, um den Sieg zu gewinnen, der im letzten Grunde ja auch kein restloser sein konnte.

Die Länder des griechischen Sprachgebietes zeigen ein noch größeres Beharrungsvermögen; wenigstens sind uns hier Einzelfälle von erstaunlichster Anhänglichkeit an die Religion der Väter bekannt. Auch hier treten in den einzelnen Ländern ebenso wie im lateinischen Westen individuelle Verschiedenheiten hervor.

Im alten gottesfürchtigen Athen ist nach dem Jahre 426 und vor 485 die Athena Parthenos von den Christen, jenen „Bewegern des Unbeweglichen", wie sie Proklos nennt, entfernt und der Tempel der Göttin in eine christliche Kirche verwandelt worden[110]. Dagegen blieb das Heiligtum des Asklepios durch seine athenische Gemeinde noch zu Proklos' Zeit erhalten; gleich Julian hatte dieser Neuplatoniker zum Heilgotte ein besonderes Verhältnis; fand doch Plutarchos' Tochter Asklepigeneia auf Proklos' Gebet zu Asklepios Genesung[111].

Auch von mystischen Kulten, ja sogar von der Belebung alter, eingegangener Gottesdienste wird uns erzählt[112]. Wohl machten christliche Anfeindungen den Philosophen der Universität mehrfach das Leben schwer genug[113], aber im allgemeinen herrschte doch Denk- und Redefreiheit, und die heidnischen Kreise verhehlten im Leben wie im Sterben ihre Überzeugung nicht[114]. — Auch der uralte Kult von Epidauros scheint noch im 5. Jahrhundert eine kleine heidnische Gemeinde gehabt zu haben; entwich doch Marinos dorthin vor der heftigen Abneigung der christlichen Bevölkerung Athens[115]. Schwere Kämpfe aber und blutige Krawalle fehlten gänzlich; die alten Heiligtümer scheinen widerstandslos in die Hände der Christen gefallen zu sein[116]. Aber gerade darum, weil der Fanatismus, der in anderen Provinzen tobte, hier fehlte, konnte sich in vereinsamten Landesteilen die alte Religion bis in späteste Zeiten erhalten: erst im 9. Jahrhundert erlosch das hellenische Heidentum in Lakonien, erst damals zwang der Makedonier Basileios die Maniaten zur Taufe[117]. Und noch heute singt und sagt das Griechenvolk von seinen Neraiden, Moiren, von Erotas und seiner holdseligen Mutter, vom schrecklichen Charos, und viele Bräuche althellenischer Religion haben sich, namentlich auf den Inseln, erhalten[118].

Wenden wir uns dem eigentlichen Osten, seiner Hauptstadt und der Haltung der dort waltenden Regierung zu, so beobachten wir bis auf Justinians Zeit eine noch verhältnismäßig schonungsvolle Behandlung der Heiden. Zwar wurde jenes Edikt, das nur orthodoxe Christen zum Staatsdienste zuließ, aufrecht erhalten und erneuert[119], aber der neuplatonische Philosoph genoß noch immer in einzelnen Fällen das Wohlwollen der Krone[120].

Eine neue Epoche aber brach mit Justinians Regierung an. Die Gesetzgebung dieses hochorthodoxen Kaisers hat denn wirklich nach einigen vorbereitenden Vorstößen, z. B. der Verordnung, daß kein Hellene wie auch kein Jude oder Samariter einen christlichen Sklaven halten dürfe[121], zum ersten Male eine Art von Inquisitionsverfahren über die Heiden verhängt. Von nun an sollten alle Frevel des hellenischen Gottesdienstes gerichtliche Untersuchung und Strafe treffen, jedes Testament an heidnische Personen und Plätze ungültig sein, namentlich sollten christliche Rückfälle mit den äußersten Strafen geahndet werden, noch nicht Getaufte sich selbst anzeigen, um dann christliche Unterweisung und die Taufe zu empfangen, im anderen Falle rechtlos sein. Es wurde ferner in diesem harten Gesetze allen heidnischen Jugendlehrern die Fortsetzung ihres Unterrichts verboten und ihre Bekehrung unter schweren Strafen verlangt. Vollends sollte Opfer und Götzendienst strengste Buße finden, die Familie solcher Frevler augenblicklich getauft werden, und ein heuchlerischer Neuchrist, der sich nur um der bürgerlichen Stellung willen habe taufen, seine Familie aber im Heidentum verharren lassen, sein Hab und Gut sowie sein Bürgerrecht verlieren[122].

Dieses Gesetz ist eins der einschneidendsten innerhalb des langen Kampfes gewesen; es erinnert an Ludwig XIV. Vorgehen gegen die Protestanten seines Landes. Aber wieder tritt auch die Stärke des noch vorhandenen Heidentums hervor, dessen Ausrottung die Anwendung solcher Mittel zu erfordern schien. Und die Ergebnisse der nun folgenden Glaubensprozesse waren bedenklich genug; hohe Beamte erwiesen sich als Heiden[123], manche Christen als rückfällig[124]. Um so nötiger erschien neben der Strafe emsige Mission; sie kam durch Johannes von Ephesos in feste Hände.

Mit einer Schar von Anhängern ging der Bischof im Jahre 532 nach Kleinasien und bekehrte „viele Tausende vom Dämonenkult und der Feier der Idole“[125]. Aber so starken Abbruch auch

das Hellenentum dadurch erlitt, der Rest der einst so gewaltigen heidnischen Massen blieb unausrottbar.

Neue Prozesse unter dem Kaiser Justinian[126] wie unter Tiberios und noch Maurikios zeigten immer wieder, wie trotz aller Strenge der heidnische Glaube nicht ganz weichen wollte; noch unter Tiberios war Baalbek zum größten Teile heidnisch und auch bei dem damals spielenden Religionsprozeß entlarvte man höhere Beamte als Heiden[127]. Durchweg handelte es sich dabei um Persönlichkeiten feinerer Bildung; zu ihnen gehörten auch jene Spötter, die sich unter Kaiser Maurikios über die „Gottesgebärerin“ höhnisch aufhielten und dafür Strafe erlitten[128]. Aber noch die Zeit des Kaisers Heraklios sah eine Apologie gegen noch Unbekehrte erscheinen, die ähnlich wie Aristokritos' Theosophie den Glaubensbeweis aus heidnischen Orakeln und Träumen zu erbringen suchte[129]. Daß nicht alle an diesen Kämpfen teilnahmen, daß es auch damals eine Partei frivoler Indifferenten gab, ist eine sich stets wiederholende Erfahrung[130].

Noch zäher hielten natürlich die Gepflogenheiten und Sitten des Volkes am Alten fest. Noch die trullanische Synode des Jahres 692 mußte gegen jene alteinheimische Feier der Kalenden, dazu gegen heidnische Vota, gegen das Brumalienfest, die am 1. März stattfindende Panegyris einschreiten. Aber damit nicht genug: die Synode sah sich veranlaßt, die noch bestehenden Dionysosfeste, die Verkleidungen der Geschlechter, die Anwendung der Masken zu verbieten; sie untersagte die Anrufung des Dionysos bei der Kelter und das „alberne“ Gelächter dabei; selbst Kleriker, die an diesem Treiben teilgenommen, mußten mit Strafe bedroht werden. Gleichwohl hielt sich die Kalendenfeier noch bis zum Ende des 13. Jahrhunderts[131]. —

Die neuplatonische Schule zu Athen war von Justinian geschlossen worden[132]; durch die fanatische antiheidnische Richtung des Kaisers war das öffentliche Auftreten des byzantinischen Hellenentums unmöglich gemacht worden[133]. Auch die literarische Tätigkeit der Heiden verkümmerte mehr und mehr. Mit Zosimos, der im Jahre 501 sein Werk abgeschlossen hatte, war die heidnische Historiographie verstummt, zum letzten Male war hier für alles Elend der Zeit das Christentum haftbar gemacht, waren Constantin und Theodosius gebrandmarkt, war Julian gefeiert worden. Den etwa ein halbes Jahrhundert später lebenden Hesychios Illustrios hat man nur aus ungenügenden Gründen zum Heiden gemacht[134]. Aber der Zusammenhang mit der Ver-

gangenheit und ihren Werten erhielt sich auch in der frühbyzantinischen Geschichtschreibung. So ist ein Prokopios zwar durchaus Christ: er kennt Wunder der Heiligen[135], nennt die Mönche die sittlichsten unter den Menschen[136], in Arianern und Häretikern sieht er überhaupt keine Christen[137]; er hält es für völlige Verrücktheit, Gottes Natur erforschen zu wollen[138] und erklärt sich mit einer das Denken vieler Zeitgenossen kennzeichnenden Empörung gegen die Versuche frivoler Menschen, eine allgemeine Seuche aus natürlichen Vorgängen zu erklären[139]. Aber trotzdem geht ihm, der natürlich mit der alten Formensprache auch Begriffe wie Tyche, Daimonion u. ä. übernimmt, das Herz bei der Schilderung altrömischer Denkmäler, der altgriechischen Kunst[140] auf, und er ist abergläubisch genug, um dem Ausspruche eines tuskischen Sehers Vertrauen zu schenken[141]. — Agathias wiederum hat es nach dem Vorgange eines Nonnos oder Claudian verstanden, seine Seele reinlich in zwei Hälften zu scheiden. Der Dichter erotischer Mythen und loser Epigramme ist als Historiker entschiedenster Christ. Mit Ironie behandelt er die Auswanderung der athenischen Philosophen nach Persien, er berichtet zwar, wie man ein großes Erdbeben in Byzanz auf seine physischen Ursachen hin, auch unter Heranziehung von Experimenten, zu erklären gesucht habe — die Empirie hatte also die griechische Welt noch nicht ganz restlos verlassen —, aber er selbst sieht darin nur Spiele der Mechanik, glaubt an andere Ursachen für die „Fehlgriffe der Natur“[142]. — Daß endlich die Rhetorik nie den Boden der alten Bildung und überkommenen Stilistik verlassen hat, dafür bietet nicht nur Chorikios von Gaza Beispiele[143].

So bilden diese Frühbyzantiner ein eigentümliches Gemisch von religiösem Empfinden, dunkelstem Aberglauben und hellem Humanismus.

* * *

Justinians Gesetze, die Religionsprozesse unter ihm und seinen Nachfolgern zeugen für die weite Verbreitung des Heidentums im oströmischen Reiche; zur Bestätigung dieses Gesamteindruckes mögen noch einige Fälle aus dem 4. und 5. resp. 6. Jahrhundert dienen. — Wie lange galt Edessa doch schon als ein Hauptsitz des Christentums! Und doch war dort im 4. und selbst noch im 5. Jahrhundert die Missionsarbeit eines Ephräm[144] und des Bischofs Rabulas[145] nötig. Vollends bewahrte das stockheidnische Karrhä[146] dieses sein Wesen bis auf Justinians Zeit[147].

Im lydischen Adrotta genoß noch im 5. Jahrhundert eine den Griechen selbst nicht genau bekannte Gottheit, die man mit Asklepios, aber auch den Dioskuren gleichsetzte, Verehrung und im 6. Jahrhundert wurden in der Stadt desselben Landes, Philadelpheia, die Kalenden unter Aufführung des doppelköpfigen Janusbildes gefeiert[148]. — Die karische Stadt Aphrodisias wurde durch den alexandrinischen Philosophen und Mediziner, den Proklosschüler Asklepiodotos, einen Mysten der Kybele, wieder dem Heidentume zugänglich gemacht und die Einwohner dem Studium der Philosophie zugeführt[149]; ein noch erhaltenes Epigramm der Stadt stellt mit überschwenglichem Dank den hellenischen Missionar dem Gründer von Aphrodisias gleich[150]. Und derselbe Götterfreund „verpflanzte die unaussprechliche, zauberkräftige Satzung" nach Alexandreia und in andere östliche Städte[151]. Dazu klingen die scharfen Worte des Johannes von Antiocheia gegen die heidnischen Sitten seiner christlichen Landsleute sehr überzeugend. Heftig tadelt der gewaltige Bußprediger die Teilnahme der Christen an den Festen und Gebeten der Hellenen, den Gebrauch von heidnischen Zaubermitteln[152]. Auch hier hat zuletzt der gewaltsame Wille eines zielbewußten, fanatischen Herrschers durchgesetzt, was der christlichen Predigt und der beschwörenden Mission nicht gelingen wollte.

In Syrien und im von Alters her heidnischen Phönikien beweisen wieder die vorhellenischen, später von Griechen und Römern fortgesetzten Kulte ihre bekannte Widerstandskraft[153]. Das gilt namentlich von dem echtheidnischen Gaza. Hier war um 400 die Christenzahl noch außerordentlich klein; man zählte etwa 280 Seelen[154], während die Stadt selbst mit den umliegenden Dörfern eine fanatische heidnische Einwohnerschaft besaß, die in dichten Haufen die Tempel des Helios, Apollon, der Aphrodite, Kore, Hekate, das „Heroeion", Tychaion, vor allem aber das Marneion füllte[155]. Schon unter Julian hatte sich eine stürmische Bewegung der Heiden gegen die christlichen Missionare gerichtet, und das Blut der Märtyrer war geflossen[156]; der Gegensatz zwischen Christus und Marnas beherrscht das ganze Dasein der Stadt[157]. Der im Jahre 395 zum Bischof Gazas erwählte Porphyrios von Thessalonike vermochte aus eigener Kraft nichts auszurichten; Raufereien zwischen den Christen[158] und ihren Feinden machten die Sache jener nicht besser. Dringende Vorstellungen des Bischofs beim Kaiser in Constantinopel erwirkten zwar nach manchen Umständlichkeiten ein Gebot des

Arkadios, den Tempel von Gaza zu schließen und die Orakel nicht mehr zu befragen, aber es gelang den Heiden, den Befehl der Regierung durch Bestechung unwirksam zu machen[159], und der laute Jubel des Hieronymus über die Trauer und Sorge des vereinsamten Marnas erwies sich als verfrüht[160]. Da reiste Porphyrios selbst 401 nach Constantinopel; er erhielt Vollmacht zur Zerstörung des Marneions; der Sturm auf die Tempel und das verbollwerkte große Heiligtum begann. Der Kampf war bei weitem nicht so blutig wie der bei der Zerstörung des Sarapeions, der Widerstand der Heiden weniger entschlossen. So hemmte denn die siegreichen Christen nichts mehr; alle Tempel wurden zerstört, das Marneion verbrannt und auf seiner Stätte eine Kirche geweiht, auch die Bilder in den Häusern vernichtet, die gefundenen „Zauberbücher" ins Feuer geworfen[161]. Trotzdem war der religiöse Erfolg ziemlich gering; denn daß nach diesen wilden Vorgängen nur 300 Menschen getauft wurden[162], war kaum als ein besonderer Gewinn zu betrachten. Und wir wissen aus dem ehrlichen christlichen Bericht über das Ereignis, daß die heidnischen Bewohner noch nach Jahren den Platz vor dem zerstörten Tempel nicht betraten, weil Porphyrios ihn mit den Marmorstücken des Marneions hatte pflastern lassen[163], und daß die Missionare in der Stadt ihres Lebens durchaus noch nicht sicher waren[164]. Daran wirkte denn auch noch die Mission des heidnischen Mystikers Antonios nicht unbeträchtlich mit[165].

Dieselbe Wut gegen die Sendboten des Christentums herrschte auch an anderen Orten Phönikiens; schwere Gewalttaten gegen die Mönche geschahen, und Johannes von Antiocheia mußte in mehreren Briefen zum Aushalten und zur Fortführung des begonnenen Werkes mahnen[166]. Es gelang ihm auch, reiche Damen zu Geldbeiträgen zu bewegen, aus denen er die Handwerker bezahlte, die ihm bei der Zerstörung der Heiligtümer dienen sollten[167]. Aber, obwohl nicht nur Gewalt, sondern auch kluge Überredung das Werk der Bekehrung förderte[168], wollte die völlige Ausrottung der alten Nationalgötter doch nicht glücken. Noch Damaskios, jener alberne Mystiker, der in jedes irgendwie von heiliger Sage umwobene Erdloch hinabsteigen mußte[169], konnte sich in einer Krankheit an den Esmun von Berytos wenden[170]: so hat, geradeso wie Asklepios in Griechenland, auch ein phönikischer Heilgott ein besonders langes Leben bewahrt. — Überaus fest saß vollends das Heidentum in Heliopolis, einer Stadt, in der nach einer Bemerkung von Athanasios' Nachfolger Petrus kein

Einwohner Christus' Namen anhören konnte[171]. Alles Missionieren blieb hier, wo noch der uralte Fetischdienst hauste[172], erfolglos, wie uns die Maßnahmen der byzantinischen Regierung im Jahre 579 schon gezeigt haben[173]. Es scheint, daß hier wie auf Cypern, dem Sitze ältester Gottheiten, eine gründliche Zerstörung der Tempel und Götterbilder durchgeführt ward[174], freilich mit demselben Erfolge wie an anderen Orten. Endlich forderte auch in Antiocheia jener große Religionsprozeß von Constantinopel manches Opfer[175]. — Im arabischen Nachbarlande hielt sich merkwürdig lange der uns seinem Wesen nach wenig bekannte Gott Theandrites, zu dem auch Proklos betete[176]. Dieser Kult verschwindet erst im Jahre 515/6, in dem eine christliche Inschrift triumphierend verkündigt, daß nun der Schlupfwinkel der Dämonen zu einem Gotteshause geworden, an Stelle der Finsternis jetzt das Licht leuchte, der Zorn Gottes der Gnade gewichen sei[177].

In Ägypten gab es auch nach der Gewalttat gegen den Sarapistempel noch Mord und Totschlag genug im Lande; die einheimischen Mönche und Philosophen tobten wild gegen einander, jene, als die zahlreicheren, mehr mit der Kraft der Fäuste, diese mit den Waffen der Intrige, der literarischen Verleumdung, des ungemessenen Selbstlobes. Von einem zu Beginn des 5. Jahrhunderts vollzogenen Siege, wie ihn wieder Kyrillos und Hieronymus ausposaunen[178], kann noch nicht die Rede sein. Gerade in Alexandreia wurde noch zu Kyrillos' Zeit das Adonisfest begangen[179]; um 398 gab es allem Anscheine nach noch Isisprozessionen, und der eben genannte Bischof der Landeshauptstadt konnte den Kult der Isis von Menuthis nur durch die Verpflanzung der Reliquien des Cyrus und Johannes an diese Stelle brechen[180]. — Gegenüber der christlichen Hauptmasse der Bevölkerung, den Kopten, die gleichwohl noch vielfach heidnischen Sitten und Bräuchen huldigten[181], fand das Heidentum seine Wurzeln in einzelnen Ständen und Organisationen: da hielten, wie auch anderswo[182], die Großgrundbesitzer fest zusammen[183], neben ihnen die Philosophen und Gelehrten, dazu eine Anzahl heidnischer Klubs. Rufinus wollte um 402—404 keinen Heiden mehr in Oxyrhynchos gefunden haben[184], aber er wird durch eine Urkunde aus derselben Stadt widerlegt, die von heidnischen Vereinen redet[185]; eine solche heidnische Genossenschaft, die Fortsetzung der alten Kultvereine, gab es auch im blemyischen Talmis[186], wo dergleichen sich bis auf die Zeiten Justinians ge-

halten zu haben scheint[187]. Und bis zur Regierung dieses bitteren Heidenfeindes dauerten das Opfer an Ammon und Alexander den Großen in Augila[188], das Ammonorakel in Siwa[189] und der berühmtere Isisdienst auf der Insel Philä fort. Freilich lagen hier die Verhältnisse etwas anders als bei anderen Kultstätten. Die Thebais war lange Zeit das Angriffsziel der räuberischen Blemyer und Nubier gewesen; daraufhin hatte Diocletian die Dodekaschoinos geräumt und allein noch die Insel Philä halten wollen. Er überließ dann dies ziemlich unfruchtbare Land den Nubiern zur Besiedlung, die dafür die Grenzwacht gegen die Blemyer bilden sollten. Den Frieden aber sollte auch der gemeinsame Kult der Isis, des Osiris und Priapos befestigen helfen[190]. Natürlich fanden später die hellenischen Gelehrten die Blemyer außerordentlich interessant und beeilten sich, die Reste des geheimnisvollen Ägyptertums aufzusuchen und noch wenigstens literarisch zu retten[191]. Ja, als nun diese pikanten Blemyer zuletzt sich dem Christentum zuwendeten, setzte noch in den fünfziger Jahren des 6. Jahrhunderts eine heidnische Gegenmission ein, die aber gegenüber Justinians Gewaltmaßregeln zu keiner dauernden Wirkung kommen konnte[192]. — Ebenso hat dann auch das oberägyptische Ptolemais sich noch lange gegen das Christentum gehalten[193]. —

Im Wesen einer bedeutenden Persönlichkeit spiegeln sich diese Zustände des Heidentums am klarsten. Da haben wir den originellen Heidenfeind und großen Missionar Schenute von Atripe. Dieser Mann, unterrichtet in platonischer Philosophie, nicht unkundig der hellenischen Literatur[194], vertraut mit der griechischen Göttersage, noch vertrauter jedoch mit den Ägyptergottheiten[195], nach dem Beispiele sovieler Zeitgenossen ein Feind der Wissenschaft[196], Enthusiast und doch voll gesunden Mißtrauens gegen visionäre Leichtgläubigkeit[197], wurde zum gefährlichsten Gegner der Hellenen, die ihm denn seine Tätigkeit auch mit bitterstem Hasse vergolten haben[198]. Überall war er dem Feinde auf den Fersen, bald über die Unsterblichkeit der Seele disputierend[199], bald den koptischen Heidenhaß schürend[200], entrüstet über jede Duldsamkeit[201], rücksichtslos gegen die zuweilen etwas läßliche Regierung, der der Fanatiker recht unbequem werden mochte, und wieder voll warmen Lobes der die Tempel und Götterbilder zerstörenden „gerechten Könige und Feldherren“[202], ungerührt durch die lauten Klagen des heidnischen Klerus[203]. Schenute zerstörte selbst den Tempel von Pneuit und raubte ihn völlig aus; vor dem Richterstuhl der heidnischen

Obrigkeit erschien er mit seinem gewaltigen Anhange und blieb im Wettkampfe der schreienden Kehlen Sieger[204]. Zum zweiten Male in Sachen eines geschädigten Kronostempels und jetzt auf Tod und Leben verklagt, gelang es ihm wieder, den Prozeß zu gewinnen[205]. Dazu fehlte seine Hilfe niemals den Genossen des Missionswerkes; den Bischof Makarios von Tkou hat Schenute in dessen schwerem Kampfe gegen das Heidentum nachdrücklich unterstützt[206]. So vermochte die Tatkraft dieses Orientalen, Oberägyptens heidnischen Kult auf wenige, freilich noch recht feste Plätze zu beschränken und auch unter seinen Glaubensgenossen die einmal angenommenen heidnischen Sitten siegreich zu bekämpfen[207].

Aber auch der Feind hatte seine Missionare, die, obschon von geringerer Tatkraft, den Christen gleichwohl als sehr beachtenswerte Gegner erscheinen wollten. Wir haben einige unter ihnen, einen Olympios und Asklepiodotos schon kennen gelernt, und werden uns mit diesen Christenfeinden noch eingehender zu beschäftigen haben. Die Regierung ließ im 5. Jahrhundert dieses Treiben in der Hauptsache ruhig gewähren; mochten ihretwegen die Professoren und Studenten ihren Isiskult treiben[208], sie griff fast ausschließlich nur dann ein, wenn dieses Wesen einen politischen Anstrich erhalten wollte[209]. Denn mit Lehrverboten, die wohl einmal erlassen wurden, war wenig auszurichten[210]. Um so wütender gebärdeten sich christliche Fanatiker und ihre wilde Leibwache, der niedere Klerus der Mönche, voll Verachtung einer Regierung, die bei ihrer Schwäche nach außen das Bedürfnis fühlen mochte, wenigstens die Ruhe im Innern aufrecht zu erhalten. So konnte es zu jener bestialischen Tat an der Philosophin Hypatia kommen, zu einem Ausbruch der Glaubensraserei, wie er allein auf Ägyptens Boden möglich war.

* * *

Überblicken wir die letzten Kämpfe der christlichen Regierung mit dem heidnischen Kultwesen und das Ausleben der alten Religion selbst, so tritt uns eine in der Hauptsache passiv sich äußernde, aber doch auch aktiven Lebens nicht ganz entbehrende ungeheure Widerstandskraft der Heiden entgegen. Edikt folgt auf Edikt, gewiß nicht ohne Erfolg, aber eine Entscheidung wird zunächst noch lange nicht erzwungen. Erst Justinians Fanatismus gelingt es, durch die Art seiner Kampfmittel die Kraft des

Feindes zu brechen, ohne ihn völlig zu vernichten. Italien, Griechenland und auch Kleinasien sowie der Westen zeigen dabei im ganzen einen ruhigeren Übergang; der Süden: Phönikien, Ägypten, Afrika zucken in wilden, auch mit den Waffen ausgefochtenen Glaubenskämpfen. Am längsten hält sich im ganzen das Heidentum bei einer Gruppe von Gebildeten, unter denen mancher als Missionar des väterlichen Glaubens tätig ist. Aber gerade dieser Männer Wesen konnte niemals von dauernder Wirkung sein; ihr Ziel verschwamm in nebligen Höhen, ihrer Stimme Laut vermochte weite Räume nicht mehr zu füllen.

2. Heidnische Schwärmer, Heilige und Philosophen.

Die Schilderungen des Christenfeindes Eunapios geben ein ebenso lebendiges wie merkwürdiges Bild vom inneren Leben hellenischer Männer und Frauen aus dem 4. Jahrhundert. Glaubenseifrige Philosophen und versonnene, dem Höchsten ekstatisch zugewandte Menschen sind es; der Geist der Zeit tritt, fast krankhaft, schon in den Kindern hervor[1]. Dieses ganze wundersame Wesen scheint kaum noch einer Steigerung fähig, und doch hat es erst im 5. Jahrhundert den Gipfelpunkt seiner Verschrobenheit erreicht. Gewiß zeigt auch das gleichzeitige Christentum ähnliche Züge und erzeugt überhaupt manch wunderlichen Heiligen, aber niemals finden wir bei den Christen eine solch große Gemeinde von gänzlich verstiegenen, fast durchweg mit unnützem Denken und Tun beschäftigten Menschen wie bei diesen spätheidnischen Philosophastern, die sich in einer utopischen Welt traumwandelnd bewegen.

Denn es kennzeichnet diese Vertreter des Heidentums, daß sie einander so ähnlich sind, daß ihr psychischer Gesamtzustand dem Forscher sich geradezu aufdrängt. Gewiß beobachtet man auch hier Unterschiede, je nachdem der Lernende oder Lehrende in Athen oder Alexandreia sein Wesen treibt, aber das ganze Streben dieser Menschen und die Äußerungen ihres Seelenlebens bleiben doch dieselben[2].

Was ist das Ziel dieser späten Hellenen? Heiligkeit, Reinheit, Ertötung des körperlichen Daseins, Verbindung mit der Götterwelt. Diese Heiligkeit wird zum festen, unnachsichtig durchgeführten Programm[3]. Dazu dient die Askese, die Einhaltung besonderer Fastentage[4], dazu ein Leben in der Einsamkeit, ausgefüllt von steter Beschäftigung mit göttlichen Dingen. So

machte der Einsiedler Sarapion ausschließlich zu Wallfahrtszwecken Reisen[5], und wie ein christlicher Anachoret sich nur mit der Bibel beschäftigt, las er allein des Orpheus Gedichte[6]; vom Vater des frommen Arztes Asklepiodotos, Antonios[7], von Heraiskos[8] rühmte man, sie hätten lange Zeiten ihres Lebens in Heiligtümern oder auf Weihestätten zugebracht. Solche schon von den Neupythagoreern empfundene religiöse Brunst treibt auch einen Damaskios, eine von giftigen Dünsten erfüllte Höhle bei Hierapolis aufzusuchen und dort Kybele seine Verehrung zu erweisen; zu diesem Beginnen hatte ihn natürlich ein Traum veranlaßt[9].

Denn Träume und Visionen umgeistern fortgesetzt dieses weltfremde, versonnene Geschlecht. Die Stadtgöttin Constantinopels erscheint dem Proklos, um ihn zum Studium der Philosophie anzuhalten[10], die Vision einer Frau bestimmt ihn, der Herrin Athena eine Stätte zu bereiten[11], im Traume erhält er Aufschluß über eine religiöse Frage[12]; Visionen, die andere gehabt, hemmen ihn, die orphischen Gedichte zu kommentieren[13]. So gerät alles große und kleine Tun und Treiben, alles Handeln und Leiden in den Bann der Gesichte; über Heirat[14] und Ehelosigkeit[15], über die Wahl eines Schuloberhauptes[16], über den Ausgang einer Krankheit[17] empfängt der heilige, Gott zugewandte Mensch, empfängt Mann und Weib[18], Alt und Jung dieser mystischen Gemeinde häufigste unmittelbare Offenbarung.

Je weniger wirkliche Achtung die Wissenschaft genießt — der fromme Arzt Asklepiodotos gilt nicht recht als Philosoph[19] —, desto höher steht die Theurgie und die damit unmittelbar verbundene Magie. Denn es gibt auch üble Visionen, deren man sich durch Zaubermittel erwehren muß; es erscheinen wohl einmal böse löwenköpfige Dämonen, die aber der Kenner eines solchen Spukes leicht durch das Vorzeigen eines Hahnes in die Flucht schlägt[20]. Der Philosoph als Herr der Natur macht wie ein primitiver Hexenmeister Regen und versteht ein Erdbeben zu hemmen[21]; allein durch die Gewalt seiner Persönlichkeit treibt er Dämonen aus[22]; der gläubige Isidor sieht im Zauberglase einer heiligen Frau die Erscheinungen der kommenden Dinge[23]. Freilich fühlt man schon mit tiefem Schmerz, daß die Kunde dieser heiligen Dinge sich zu verlieren beginne und rühmt die noch vorhandenen vereinzelten Bewahrer der alten Theurgie[24].

So lebt man in einer Welt der Wunder und Legenden wie auch alberner, unbewußt komischer Märchen. Man leugnet zwar

Christus' Auferstehung, bespricht aber mit großem Ernste Fälle von wiederaufgelebten Toten, um Platons tiefsinnigen Mythus im „Staate" glaubhaft zu machen[25]; man raunt sich die unheimliche Kunde von der Geisterschlacht der Römer und Hunnen zu[26] und erzählt sich dann wieder so läppische Geschichten wie die von Aidesias siebenmonatlichem Sohne, der seiner kindischen Mutter eine Strafpredigt gehalten habe[27], oder gar das pythagoreische Histörchen von dem verständnisvoll das Kolleg seines Herrn mitanhörenden Esel des Ammonianos[28].

Mystisches Dasein, religiöse Verzückung streifen alles natürliche Wesen des Leibes und der Seele ab. In der Nacht dichtet Proklos Hymnen oder formuliert philosophische Sätze[29], gleich Sosipatra heilt Hypatia einen in sie Verliebten von seiner Neigung[30], Theosebios lebt in Engelehe[31], Heraiskos wird es schlecht zu Mute, wenn in seiner Nähe eine Frau ihre Periode hat[32], Isidoros verdammt — in scharfem Gegensatz zu Aristoteles — besonders den Tastsinn[33]; Hilarios, nach stürmischer Jugend zum Heiligen geworden, bringt es fertig, nicht nur seine ehebrecherische Frau, sondern auch seinen ganzen Grundbesitz dem Verführer jenes Weibes abzutreten[34]. Mit dem Schwinden des einfachen und natürlichen Empfindens aber steigern sich die übernatürlichen Kräfte; so las Sallust den ihm Begegnenden ihren etwaigen gewaltsamen Tod aus den Augen ab[35], ein anderer mußte fortwährend den Blick auf den Boden heften, um die mit ihm Redenden nicht zu entsetzen; auch war er imstande, böse Dämonen loszulassen und zu bannen[36].

Ein Erbteil des Pythagoreismus ist die in diesen Zeiten immer eifrigere Beteiligung der Frauen am geistigen Dasein der Philosophen. Der mehrfach schon genannten Sosipatra folgen Hypatia, Asklepigeneia, Aidesia. Die mystische Verschrobenheit der Männer teilt sich naturgemäß den Frauen mit, die dann wieder bei den Männern große Bewunderung genießen, wenn sie sich als gelehrige Schülerinnen der Theurgen erweisen und etwa wie die Kilikerin Anthusa Regenzauber unter dem Deckmantel der „Wolkenmantik" üben[37].

Natürlich beschränken sich die Studien dieser Weisen, abgesehen von der Aneignung der formalen sophistischen Bildung wesentlich auf die Religion. Man vertieft sich in die Hieratik der Ägypter[38] und deutet nach so vielen Vorgängern immer wieder den Tierdienst des heiligen Volkes[39]; mit gleichem Eifer aber werden auch alle anderen bekannten Religionen herangezogen[40].

Proklos kannte somit, wie sein Biograph von ihm rühmt, alle griechische und barbarische Theologie[41], er betete zum Gazäer Marnas, zum askalonitischen Asklepios Leontuchos, zum Theandrites der Araber, zur Isis von Philä; er feierte aller Völker Feste; im Philosophen sah er den Hierophanten der gesamten Welt[42]. Und in solchem Sinne begann dann Asklepiades ein umfassendes Werk über die Übereinstimmung sämtlicher Theologien zu schreiben[43].

Einst hatte sich Porphyrios im Verfolg plotinischer Gedanken große Mühe gegeben, den mystischen Sinn der Götterstatuen zu ergründen[44], nach ihm wollte Jamblich, auch im Leblosen göttliche Weihe erkennend, geheime Beziehungen zwischen den Himmlischen und den Mitteln des Kultes entdecken[45]. Jetzt kommt in die Bilderverehrung Methode hinein. Man unterscheidet belebte und unbelebte Bilder; wenn Heraiskos, so erzählt uns eine der vielen heidnischen Legenden, vor eine belebte Statue trat, so „versetzte sofort die göttliche Begeisterung seinem Herzen einen Stich, und er geriet mit Leib und Seele in eine Entzückung, wie wenn der Gott von ihm Besitz ergriffen hätte. Geriet er aber nicht in einen derartigen Erregungszustand, so war das Götterbild nicht beseelt noch von göttlichem Geiste angehaucht“[46]. Einem ähnlichen Taumel, freilich von einer etwas künstlerischeren Stimmung, verfiel noch Damaskios[47], während sein Lehrer Isidoros die Verehrung der Idole abgelehnt hatte[48].

Die mystische Theokrasie, die umspannende Vereinigung aller Theologien hatte, wie uns Julians Ausführungen gezeigt haben, auch die philosophischen Systeme verschmolzen. Kynisches Wesen steht hoch im Preise[49]; Simplikios kommentiert den Epiktet. Der Haß gegen das Christentum ist tief, aber man gibt ihm öfters schon einen weniger offenen Ausdruck, und redet wohl von den Leuten mit den zerschlagenen Ohren und den nicht minder verdorbenen Gedanken[50]. Andere beklagen gleich Proklos die Unbildung der Massen, die allein am Unglauben schuldig sei[51]. Um so tiefer wird der Abfall von den alten Bräuchen empfunden; man ist fest davon überzeugt, daß ein Abtrünniger, wenn er auch sonst ein ganz wackerer Mann geblieben, doch seinen einstigen moralischen Stand eingebüßt haben müsse[52], und aufs heftigste verfolgt man natürlich den dem alten Glauben gefährlichen Renegaten[53].

* * *

So etwa stellt sich uns das Allgemeinbewußtsein dieser Hellenen dar; werfen wir nun noch einen Blick auf eine Anzahl bekannter oder leitender Persönlichkeiten. Wir haben schon betont, daß die wilde Mystik, die unterschiedslos in Alexandreia und Athen herrschte, einen Ausgleich zwischen beiden Schulen schuf. Immerhin erhielt jene ihr besonderes Gepräge durch die Pflege der Mathematik, der Naturwissenschaften und durch das Studium des Aristoteles. Hypatia, des Synesios Freundin, von der wir sonst wenig genug wissen, die Tochter des Mathematikers Theon von Alexandreia, studierte Mathematik und Philosophie und erntete dann als Lehrerin der Philosophie hohen Ruhm. Bei christlichen Humanisten, wie dem genannten Synesios, bei den Hellenen gleich einem Palladas[54], bei der Regierung hoch angesehen, setzte sie ihre Tätigkeit als Lehrerin und Verfasserin mathematischer und astronomischer Schriften unangefochten fort bis zu jenem unseligen Augenblicke, wo die Alexandriner wieder einmal ein religiöses Mordschauspiel haben mußten. Hypatia lebte im nahen Verkehr mit dem Präfekten Orestes, dem Gegner des Bischofs Kyrillos; eine fanatische Volksmenge, die in der Philosophin die Urheberin jenes Gegensatzes zwischen dem geistlichen und weltlichen Regimente sehen mochte, überfiel sie im März 415 und ermordete sie auf grauenhafte Weise[55].

Neben Hypatia gehört der schon öfters genannte Asklepiodotos zur echt alexandrinischen Schule. Die Mystiker erkennen ihn nur mit Zurückhaltung an[56]; da sie sich im Besitze ihrer Gnadengabe von vornherein aller Dinge im Himmel und auf Erden kundig wähnen, verstehen sie seinen empirischen Drang nicht mehr, begreifen nicht, was er mit Steinen, Pflanzen, Tieren anfangen wolle[57], und würdigen ihn nur deswegen eingehender Beachtung, weil er doch sehr fromm ist und trotz seiner Ablehnung orphischer und chaldäischer Weisheit wenigstens der Theurgie ergeben bleibt[58]. Denn selbst über diesen etwas freieren Geist, der bezeichnender Weise Arzt werden mußte, um so seinen naturwissenschaftlichen Studien zu leben, hatte sich die graue Decke des Aberglaubens gebreitet; auf seinen ärztlichen Reisen trieb er im Dienste der „zauberkräftigen Satzung" eifrig Mission[59] und Pflege der Mysterien[60]. Mit ihm führte sein ganzes Haus ein der Religion geweihtes Dasein; namentlich gehörte sein Schwiegersohn zu den Frömmsten im Lande[61]. — Daneben blühten die aristotelischen Studien in Alexandreia[62]. Hier hörte Proklos ein Kolleg über Aristoteles[63], hier wirkte später der Sohn

des abergläubischen Hermias, Ammonios, als Ausleger des Platon und Aristoteles, sowie als Mathematiker und Astronom, auch er zuweilen ein Opfer abergläubischer Anwandlungen[64]. — Das Streben nach einer etwas nüchternen, weniger enthusiastischen Interpretation klassischer Schriften zeigt besonders Hierokles in seinem Kommentar zu dem neupythagoreischen „goldenen Gedicht“. Das Ganze ist ein pythagoreisches Moralbrevier, nicht arm an einfachen, gesunden Überzeugungen, bei aller Betonung der Askese doch nicht ohne Sinn für eine vernünftige Pflege des Körpers[65]. Namentlich aber fehlt seiner Theologie die Überabstraktion der Jamblicheer, er kommt mit einem Demiurgen als dem höchsten Gotte aus, dessen Verhältnis zur Materie er allem Anscheine nach in Anlehnung an die christliche Lehre betrachtet, wie er denn auch in der Frage nach der sittlichen Verantwortung und dem Schicksal sich wohl mit dem Christentum berührt[66]. Doch bleibt er wieder völlig Neuplatoniker, wenn er den Leser zu unendlicher Verehrung des Weisen als des wahren Priesters erziehen will, der allein beten könne, sich selbst als Opfergabe darbringe, seine Seele zur göttlichen Statue bilde[67]. —

Die athenische Schule eröffnet Plutarchos, der eifrige Anhänger des alten Glaubens, der Interpret des Platon und Aristoteles, der wie soviele in jener Zeit den zu erklärenden Texten manches unterlegte[68]. Eine für uns greifbarere, eine bedeutsamere Persönlichkeit ist sein Mitarbeiter und Nachfolger, der Lehrer des Proklos, Syrianos[69]. Mit ihm beginnt die orthodoxe Versteinerung des schon lange so wenig triebkräftigen Neuplatonismus. Er erklärt, mehrfach von Aristoteles abrückend, allein Platon für unfehlbar, mit dem er die Theosophen wie die Pythagoreer, Orpheus, die Logia[70], sogar Homer und dazu noch Empedokles in nahe Verbindung setzt[71]. So entspricht sein Vorgehen durchaus der Methode des auch von ihm hoch gestellten Jamblich und dessen Nachtreters Julian. Diese seine Ader schlägt dann besonders kräftig in seinem Schüler, in Proklos von Lykien. —

Proklos' menschliche Persönlichkeit ist uns durch die liebevolle Lebensbeschreibung seines Schülers Marinos bekannt; beide, der Philosoph wie sein Biograph, lassen uns ermessen, wie stark es mit der griechischen Philosophie und der philosophischen Geschichtschreibung seit den Tagen des Plotinos und Porphyrios abwärts gegangen ist. Das peripatetische Verständnis für den

Menschen als solchen, die lebendige Herausarbeitung des Individuums, wie sie noch Porphyrios erstrebt, fehlt bei Marinos durchaus; das Ganze ist ein Hymnus auf den Meister, freilich nicht ohne Mitteilung sehr wichtiger Einzelheiten[72].

Proklos stellt sich uns als ein Mensch von großer innerer Einheit dar. Er ist Asket, sieht im Leibe die Wurzel voller Schlechtigkeit[73], fastet an heiligen Tagen[74]; täglich gibt er mindestens fünf Lehrstunden, jeden Tag schreibt er etwa 700 Zeilen[75], er zehrt sich durch seine Tätigkeit auf[76], aber gleich Plotin verlangt er von seinen Schülern, trotz alles Dringens auf Reinheit der Seele[77], nicht den asketischen Verzicht auf die Güter der Erde, auf Ruhm, Geld, Kinder, Ehe[78], Redefertigkeit und Kraft zur Abwehr von Feinden[79]. Er kann sich in den verschiedensten Gottesdiensten nicht genug tun, er wendet sich neben den griechischen und orientalischen auch an einen römischen Gott[80]; er betet dreimal täglich zu Helios[81], er schreibt Bücher über die chaldäischen Orakel[82] und über die Göttermutter, nachdem er ihrer Gnade inne geworden ist[83]; weit geht ihm das Herz auf, wenn er die lykische Aphrodite, die Göttin seiner Heimat, feiern darf[84].

In das Innenleben dieses Menschen, der von Kindheit an mit den Göttern verkehrt, als junger Mann von Asklepios geheilt[85], in Lydien vom Gotte Adrottas die Zierde des Landes genannt wurde[86], in Athen mit Pan befreundet war[87], lassen, wie schon angedeutet, auch die Hymnen einen Einblick gewinnen. Diese sind trotz einer gewissen äußeren Verwandtschaft mit den orphischen Hymnen gleichwohl von ihnen verschieden[88]; im Gegensatze zum festen Gemeindekult dieser zeigen sie uns ein weit persönlicheres Leben und Sehnen des neuplatonischen Mysten und sind als solche von unschätzbarem Werte. Sie enthalten viel Dogmatisches und bewegen sich selbstverständlich in den Formen der philosophischen Kunstsprache; auch die Bitte um „Verscheuchung des Dunkels" gehört zur überlieferten aus den Mysterien stammenden Form des philosophischen Gebetes[89]. Aber es ist doch etwas Neues, in der Antike ganz Seltenes, wenn der fromme Heide den Helios um Hilfe gegen die Dämonen der Seele anfleht; es geht doch über Porphyrios, der aus dem eigenen Leibe die Dämonen durch die Priester vertrieben sehen will, weit hinaus, wenn Proklos ruft[90]: „es fürchten deiner schnellen Geißel Drohen die Dämonen, der Menschheit Verderben, die wildherzigen, die da unseren jammervollen Seelen Übel stiften, auf daß diese im

Schwalle des laut dröhnenden Daseins mit schwerem Sturze in die Jochriemen des Leibes fielen und des hohen Vaters strahlende Helle vergrößern"[91]. Und das gleiche Gefühl beseelt ihn, wenn er in einem anderen Hymnus zu Aphrodite fleht: „Erhöre mich und leite den mühseligen Weg meines Lebens, hohe Herrin, durch die Geschosse deiner Gerechtigkeit und stille den furchtbaren Ansturm unheiliger Begierden"[92]. Am vollsten klingt nach dem Sange auf Helios bezeichnend genug der Hymnus auf die Göttin der Philosophenstadt Athen. Hier haben wir eine lange Liturgie, eine umfangreiche Aufzählung der aus der Mythologie bekannten Tätigkeit Athenas, aber wieder wendet sich das Gebet zu den seelischen Bedürfnissen des Individuums zurück: „wenn aber ein böser Fehl meines Daseins mich in Banden schlägt — ach, ich weiß ja selbst, wie ich von allen Seiten von vielen unheiligen Taten hin und hergezerrt werde, die ich törichten Sinnes begangen — so sei mir gnädig, Du Sanftmütige, Du Heil der Menschheit, und laß mich nicht, entsetzlichen Strafen zum Raube und zur Beute, auf dem Boden liegen; denn ich bin und bleibe Dein Eigentum"[93]. Eine solche Angst vor der Sünde, ein derartiges Ringen mit der Versuchung, eine so tiefe Zerknirschung über die eigene Schlechtigkeit taucht wohl hie und da einmal im Bewußtsein der Mysteriengläubigen auf und meldet sich auch wohl vorübergehend in Epiktets Gemeinde an, steht aber doch sonst auch im Neuplatonismus ganz vereinzelt da und erinnert jetzt wirklich aufs lebhafteste an den Seelenzustand manches christlichen Eremiten[94].

Orientalisch hatten wir früher die Abneigung später Neuplatoniker gegen die eigentliche Wissenschaft genannt. In Proklos erreicht dieses Wesen seinen Höhepunkt. Wohl betet der Lykier zu den Musen; sie, die den Menschen aus der Tiefe des Daseins erheben, sollen auch seines Lebens Sturm stillen; vom göttlichen Pfade, dem lichtstrahlenden, dem fruchtspendenden soll ihn das Gezücht der die Götter nicht fürchtenden Männer, d. h. der Christen[95], nicht ablenken. Aber wie handelt nun der Betende selbst an den Musen? Es kennzeichnet ihn, wenn Marinos das Lebensbild seines Meisters mit diesen Worten schließt: „Er pflegte aber oft auch so zu sprechen: Ginge es nach mir, so würde ich von allen Büchern des Altertums nur die chaldäischen Orakel und den *Timaios* bestehen lassen, alles andere aber der Welt von heute durch Vernichtung entziehen, weil manche sich damit unvorsichtig und kritiklos beschäftigt haben"[96].

Aus lauter Angst vor einem falschen Verständnis der griechischen Literatur will er also diese selbst vernichten: das ist weit schlimmer als das so oft mißverstandene Bibelverbot des Mittelalters.

Noch E. Zeller hat bei aller Schärfe des Urteils über ein Lehrgebäude ohne die Grundlage realer Begriffe, über unbewiesene Voraussetzungen, die formell richtige Schlüsse gewinnen ließen, doch an Proklos' System die „Großartigkeit der Anlage, die Beharrlichkeit, mit der ein Grundgedanke bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt, die Kunst, mit der aus ungleichartigen Bestandteilen ein symmetrisches Ganzes gebildet" sei, anerkennen wollen[97]. In der Tat muß zugegeben werden, daß hier das Werk eines ungeheuren Fleißes vorliegt; eine ausgebreitete Kenntnis der philosophischen und auch dichterischen Literatur, eingehendste Kunde der religiösen Überlieferung tritt uns entgegen. Aber wenn wir nun sehen, daß diese ganze Macht methodisch eingesetzt wird, um ein in unseren Augen halb wahnsinniges Ergebnis zu gewinnen, wenn wir dann erwägen, daß es bei diesen Theoremen nicht nur manchem Heiden wohlig schwindelte, sondern auch den Christen eine solche Theologie gewaltig imponiert hat, so werden wir lernen, sehr bescheiden über unser Verständnis für den „Geist der Zeiten" zu urteilen.

Den geistigen Grad eines Mannes bezeichnet die Wahl seiner Vorbilder. Proklos' Ideal ist der „göttliche" Jamblichos. Dessen System suchte er nun in der folgerichtigen Durchführung ganz bestimmter Ideen zu übersichtlicherer Einheit auszugestalten. Jamblichos hatte das Intelligible als Dreizahl ermittelt und aus der einen Trias immer neue entwickelt. Von dieser Methode wie von einem Gesetze überzeugt, bringt nun Proklos dieses mystische Verhältnis in fast alles Dasein hinein: die Norm der triadischen Entwicklung beherrscht die ganze Verkettung der Ursachen und Wirkungen[98]; zwischen Intelligiblem und Intellektuellem steht das Intelligibel-Intellektuelle[99]; das Intelligible teilt sich in drei Triaden[100], ebenso die intellektuell-intelligiblen Götter[101]; die göttlichen Seelen werden in drei Götterklassen gespalten, von denen die erste sich wieder in vier Triaden teilt, in deren erster der zweite Zeus unter den drei Gestalten des Zeus, Poseidon, Pluton seinen Platz erhält[102]. Und um dieser geheimnisvollen Trias willen wird geradeso wie jenes Mittelglied zwischen Intelligiblem und Intellektuellem auch noch zwischen dem immateriellen Leib der präexistenten Seele und dem Körper ein dritter Leib oder mehrere

Körper eingeschaltet[103]; um diese Dreiheit überall durchzusetzen, streicht Proklos von Porphyrios' vier göttlichen Elementen: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung das letzte fort[104].

Jamblichos hatte die wahrnehmbaren und körperlichen Götter zu einer Einheit verbunden und dieses Vorgehen auf höchst willkürliche Weise mystisch begründet: die sichtbaren Götter sind außerhalb des Leibes und deswegen im Intelligiblen, die intelligiblen umfassen wegen ihrer unendlichen Einheit die sichtbaren in sich, und beide bilden eine Kraft[105]. Ähnlich suchte auch Proklos trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen göttlichen Mächten und Gestalten insofern Einheit herzustellen, als er zwar verschiedene göttliche Grade teilte, diese aber mit denselben göttlichen Namen bezeichnete. Schon soeben ist von einem zweiten Zeus die Rede gewesen; Proklos hat diese Anschauung aber auch noch im einzelnen ausgeführt, indem er Engel, Dämonen, Heroen mit den überhimmlischen, himmlischen und den die Schöpfung beaufsichtigenden Göttern verband; jeder Gott, erklärte er ähnlich wie Jamblich, habe von Engeln, Heroen, Dämonen eine ihm zugehörige Zahl zur Seite, himmlische Götter also auch himmlische Engel, Dämonen, Heroen[106]; die Engel würden mit denselben Namen wie die Götter angerufen und freuten sich dessen[107]; so gebe es denn — wir fühlen uns hier auch an Plotin erinnert — verschiedene Apollone, Poseidone, Hephaiste[108].

Aber der Philosoph von Athen suchte das System seiner Vorbilder noch weiter zu spezialisieren und zu spiritualisieren. Nicht nur, daß er göttliche „Einheiten" zwischen das Urwesen und dessen Offenbarung schiebt[109], sondern in Proklos' scholastischem Denken verliert nunmehr die ganze durch die Spekulation Jamblichs und seiner Nachfolger bis zur Fadenscheinigkeit entnervte Götterwelt jeglichen noch so kümmerlichen Rest von Blut und Farbe. Götter, die in einem logisch dialektischen Verhältnisse zu einander stehen, sind erbärmliche Schatten, mit denen selbst die Forschung des Gelehrten sich nur widerstrebend beschäftigen kann. Wen die christlichen Kämpfe um Homousie und Homoiusie unerfreulich bedünken, der blicke auf Proklos' theologische Gespinnste hin und lerne, was wirklich unnützen Verbrauch geistiger Kraft bedeutet.

Wir wollen uns also hier nicht durch die beängstigende Masse dieser Schemen hindurchzuwinden suchen, nicht durch die verschiedenen Triaden der intellektuell-intelligiblen Gottheiten, der Urzahlen, der „zusammenhaltenden", der „vollendenden" Götter,

durch das Gewirre der intellektuellen Kräfte drängen[110] oder uns gar die seelischen Götter im einzelnen vorführen[111]. Von einem Theologen, der diese Worte schreiben konnte: „Unter den Göttern meldet der Bote des Zeus, der zum Nus des Vaters als Logos in Beziehung steht, seinen Willen den zweiten ⟨Göttern⟩. In den Wesenheiten aber ist die Seele der Logos des Intelligiblen und bringt die zur Einheit zusammengefaßte Ursache der in jenem liegenden Logoi . . . hervor“[112] — von einem solchen können wir nicht erwarten, daß er selbst seinen aufmerksamsten und ergebensten Anhängern zu religiöser Klarheit verholfen habe. Wenn wir hören, die Ausführungen von Proklos' Schüler Isidor über Sokrates seien den Zuhörern nicht mehr verständlich gewesen[113], so wagen wir von hier den Schluß auf die Faßlichkeit der Lehren des Meisters selbst. Beschränken wir uns daher auf die Betrachtung der mit den Menschen in näherer Gemeinschaft stehenden intellektuellen Götter sowie auf die Dämonen und Engel.

Proklos ist gleich Jamblichos fest vom unmittelbaren Verkehre der Götter und Menschen überzeugt. Er erklärt, viele Götter und Dämonen hätten ihre Natur und ihre Namen offenbart, ja auch ihre Einteilung in intelligible und intellektuelle verraten[114]; freilich gehöre zur Erkenntnis der Göttererscheinungen eine besondere seelische Anlage[115]. Andere philosophische Offenbarungen der Götter liegen in den chaldäischen Orakeln vor[116]. Diese Götter sind nun nicht einseitig; in Zeus ist nicht allein die Vorsehung enthalten, in Kronos nicht nur die „Richtung auf sich selbst“, noch in Uranos die „Spannung auf das Intelligible“, sondern Zeus sorgt für das Irdische nur auf das Intelligible blikkend, wie es schon Orpheus erkannt hat, indem er Zeus den Phanes verschlingen läßt[117]; so ist Apollon, gleichwie der alles irdische Feuer Bewaltende Helios heißt, der Walter der Wahrheit[118], Hestia die Ursache der Identität[119], Hephaistos der Schöpfer alles Wahrnehmbaren, der ganzen Körperlichkeit, daher reden die Theologen von seiner Schmiedekunst; er liebt Athena, indem er ihr intelligibles Wesen in den wahrnehmbaren Werken nachbildet[120]. So bringt es Proklos schlechterdings nicht fertig, eine Göttergestalt anders als im spiritualistischen Gewande vor sich zu sehen.

Dementsprechend erfahren auch die Mythen, die natürlich wieder in echt scholastischer Weise eingeteilt werden müssen[121], vergeistigende Allegorisierung, eine Interpretation, die nun schon recht weit von der stoischen und auch der des Porphyrios ent-

fernt ist. So wird denn der Götterkampf in zahlenmäßiger Zergliederung der Streiterpaare dahin gedeutet, daß z. B. Poseidon und Apollon den Konflikt aller Ganzheiten unter dem Monde, Hera und Artemis den Gegensatz der dortigen Seelen bedeuten sollen[122]; das Lachen der Götter über den hinkenden Hephaistos erklärt Proklos nach den gewöhnlichen umständlichen Deutungen der Einzelheiten als die unerschöpfliche Kraft im Weltall, das von Hephaistos gebildet worden[123]. Das Allerunsinnigste aber ist die Allegorisierung der Personen der platonischen Gespräche, dergestalt, daß im „Parmenides" dieser selbst der absoluten göttlichen Vernunft, dem Seienden, das er selbst vertrete, Zenon der Vernunft in der Weltseele usw. gleichen solle[124]. Die Berechtigung zu dieser mystischen Allegorisierung entnimmt er bezeichnend genug wieder den Mysterien und Weihen: diese, heißt es, heben die Seelen ja auch aus dem materiellen Dasein zur Gemeinschaft mit den Göttern empor; wer den Sinn der Mythen nicht versteht, gleicht den Unverständigen, denen die heiligen Geheimnisse schaden[125].

Allegorisierung ist meist apologetischen Ursprungs. Und eine apologetische Haltung muß Proklos auch sonst einnehmen. Als Interpret des platonischen Staates setzt er sich noch mit dem Epikureer Kolotes auseinander; wir sehen ihn als Feind dieser Sekte und besonders des Christentums Angriffe auf die Götter abweisen. Wenn er vom menschlichen Mißverständnis der Mythen spricht, so erklärt er, nachdrücklich für die angegriffene Gottheit eintretend, nicht der homerische Zeus habe Agamemnon getäuscht, sondern der König den Befehl des Gottes nur falsch verstanden[126]; mit Jamblich[127] ist er dessen sicher, daß es keine falschen, sondern nur falsch verstandene Orakelsprüche gebe[128]. Daß ferner an den Übeln, soweit sie als solche zu betrachten seien, nicht die Gottheit die Schuld trage, auch nicht nach Plotin die Materie, sondern in der Hauptsache unsere bösen Triebe[129]: dieses Stück seiner Weltanschauung, seiner Theodizee, wenn man so will, gehört, übrigens keineswegs originell, nicht mehr zu seiner Apologetik im eigentlichen Sinne.

Neben der bis in die allerhöchsten Fernen der Unwirklichkeit sich erhebenden Sublimierung der Gottheit steht dann in echt neuplatonischem Sinne die Beschwörung der sichtbaren Götter: der Spiritualist wird zum Spiritisten. In seiner Schrift über das Opfer und die Magie versichert er uns auf gut Jamblichisch, daß manchmal ein gewisses Kraut oder ein Stein genüge,

um einen Gott erscheinen zu lassen[130]: so wird hier der Gott zum Dämon, den ein Hexenmeister durch seine Zaubermittelchen beschwört. Freilich hält Proklos im allgemeinen an der plotinischen Anschauung fest, die den bösen Dämonen nur einen sehr beschränkten Platz anwies[131], aber er kennt doch irdische Dämonen, die die Weihen zu verhindern suchen; daher sollen wir nach Vorschrift der chaldäischen Orakel erst gewappnet durch die Kräfte der Weihen auf jene Geister hinblicken[132]. Die Engel aber, die Diener der Götter[133], bleiben immer wohltätig und stehen an zweiter Stelle der göttlichen Wesen[134]. — Die dritte Klasse der Dämonen neben den Engeln und den eigentlichen Dämonen bilden die Heroen[135]. Auch diese glaubt Proklos vor Verunglimpfung in Schutz nehmen zu müssen; er verwirft die Ausgleichung menschlicher und heroischer Taten und hält die Darstellung von Leidenschaften der Heroen, die doch Göttersöhne seien, ihrer für unwürdig[136].

Proklos' schematische Scholastik verkümmert ihm selbst das Gebet zu Göttern und Göttinnen. Wir haben gesehen: er kann wirklich beten. Er betet im Sinne seiner Schüler, betet voll Inbrunst[137] auch für sein Werk, für sein Philosophieren. Um so niederschlagender wirkt dann seine ganz jamblichische Einteilung der Gebete in demiurgische, kathartische, lebenschaffende, telesiurgische; es folgt die Warnung vor etwaigen bedenklichen Mißgriffen auf diesem Gebiete, und auch mit diesen Formen hat es noch nicht sein Bewenden, sondern es schließt sich ihnen eine Anzahl neuer Gebetsarten an, als ob es sich um ein literarisches Genre handelte[138].

Der Apologet der Götterwelt verteidigt mit gleicher Leidenschaft Platon, seinen göttlichen Führer. Ein solcher Fanatismus führt immer zur gänzlichen Verkennung, in der Regel gerade der Tugenden des Vergötterten. So sucht denn Proklos gegenüber dem Epikureer Kolotes den wundervollen Mythus des Pamphylers Er ganz systematisch zuerst aus der Literatur, der er eine Fülle von ähnlichen Fällen entnimmt, sodann aus der Natur als durchaus nicht unmöglich zu erweisen und ihm dadurch den Charakter des Wunderbaren zu nehmen[139]. Es ist dieselbe Denkweise, die wir bei Augustin finden, der das Schweben der menschlichen Körper, ihre Ausdauer unter der Folter rein natürlich erklären will[140]. Aber der große Theologe übertrifft seine neuplatonischen Meister bei weitem, wenn er nun den zwar rationalistisch anmutenden, aber doch in seiner eigenartigen Prä-

gung gewaltigen Satz findet: Das Wunder ist nicht gegen die Natur, sondern nur gegen die uns bekannte Natur[141].

Zur älteren Theologie gehört der kosmologische Gottesbeweis, der seit Poseidonios' schönem Hymnus auf das gottdurchwaltete All in den folgenden Jahrhunderten immer aufs neue mit Wärme wiederholt ward. Es ist von Interesse zu sehen, welche Form ihm jetzt Proklos gibt, wenn er behauptet, daß diese Welt die schönste, der Demiurg der Urheber bester sei: „Erstens: die sichtbare Schönheit des Himmels, die Ordnung der Umschwünge, die Maße der Jahreszeiten, die Harmonie der Elemente und die ganze große Einheitlichkeit, alles das zeigt den noch nicht ganz Stumpfsinnigen, daß das All das Schönste ist. Zweitens aber: die Ordnung der unsichtbaren Mächte in ihr, der entsprechend die Teile des Alls zusammenhalten, die Gabe der intellektuellen Wesenheit — zeigt dies nicht, daß es das schönste der Geschöpfe ist? Ja, es lebt in ihm der harmonische Reigen der Seelen, die Teilnahme am Nus, das Geschenk göttlichen Lebens, unaussprechliche Gottheit, der Einheiten Zahl, die das ganze All mit Schönheit sättigen. Wenn aber vollends die Seele dem All sich angleichend und in die Welt tretend, ihre wunderbare Schönheit leuchten läßt, hat da nicht erst recht das All die Schönheit? Ja, deswegen verbanden die Theologen mit Hephaistos Aphrodite und sagten, er schmiede das All, und ließen aus Hephaistos' und Aglaias Bunde Eukleia, Eutheneia, Eupheme und Philophrosyne hervorgehen, die selbst das Körperähnliche der Schönheit entsprechend gestalten. Nein, das haben auch die Lästerer des Demiurgen nicht leugnen können, daß wirklich das Weltall das schönste sei, sie behaupten auch nur, daß durch seine Schönheit eine Schädigung der Seelen hervorgerufen werde"[142]. Wir sehen den Wechsel der Zeiten deutlich vor uns. Die Stoa hatte aus der sichtbaren Schönheit und der Ordnung des Kosmos vernünftig auf den einen göttlichen Urheber geschlossen; Proklos wirft die erst von ihm geschaffenen Gestalten in diesen Kosmos hinein und glaubt aus jenen dessen erhabene Schönheit erschließen zu können.

Wir haben oben Kunde von Proklos' kleinlicher Angst vor dem unreifen Studium der alten Literatur gewonnen. In der Tat hat er Platons unerfreuliche Strenge noch bei weitem übertroffen. Er ist überzeugt, daß jedwede Nachahmung der verschiedenartigen Charaktere eben dadurch sich leicht in Sinn und Denken der Hörer einschleiche, durch den Reiz der Buntheit ihnen schäd-

lich werde und allem fernstehe, was der Erziehung der Jugend zur Tugend diene. Denn die Tugend ist einfach und gleicht am nächsten Gott selbst, dem vorzüglich das Eine eignet. So bleibt für den Jugendunterricht die Tragödie und Komödie ausgeschlossen, eben weil sie durch die Buntheit ihrer Charaktere verführerisch wirken könnten; die Komödie reizt zu törichtem Gelächter, die Tragödie macht sentimental[143]. Daher ist nach Platon die hymnodische Dichtung die beste[144]. Der wahre Dichter darf nicht nur erfreuen wollen[145]; er ahmt durch Sichtbares das Unsichtbare nach, läßt die Tugend siegen, das Böse unterliegen, schafft eine Harmonie, einen Rhythmus. Dieser Dichter aber ist denn nun kein anderer als der tätige Mithelfer des großen „Politikers", des Zeus, ist Apollon selbst, der Schöpfer harmonischer und rhythmischer Nachahmung[146].

Genug, an welcher Stelle wir auch Proklos aufschlagen mögen, überall gibt er uns sofort das ganze Wesen seiner abstrusen Philosophie zu erkennen. Und doch gilt es über den von ihm aufgeführten wunderlichen Bau hinwegzusehen auf den kraftvollen Willen des Meisters. Ein echter Orientale, des Feindes im Innern seines Daseins sich wohl bewußt, unter der Sünde seufzend, sucht er noch einmal alles, was von Heidengöttern ihm erreichbar ist, in das Pandämonium seines Systems zu bannen, alles, was von Gläubigen lebt, in der Schule von Athen zu sammeln. So ist der Mann, der Athen einmal auf Jahresfrist unter dem Drucke christlicher Angriffe verlassen mußte[147], gegen den Prokopios von Gaza polemisiert hat, in seiner Zeit und noch später eine Macht geblieben und hat einen Teil seines Ruhmes auch noch auf unsere Tage gebracht.

Auf Proklos folgte in der Schulleitung sein einfältiger Anbeter Marinos, auf diesen der „große" Isidoros, dem Damaskios eine Biographie gewidmet hat, ein Buch, ebenso desultorisch wie die Lebensbilder des Eunapios und von gleicher Bedeutung wie diese für die Erkenntnis des oft so traumhaften Daseins jener späten Philosophen des Heidentums.

Ja, ein Träumer ist der Held dieses Werkes selbst, Isidoros, weltfremd, gleichgültig gegen alles Irdische um ihn herum, stets zerstreut. Freilich im Sinne der Zeit ist auch dieses Wesen eine Gottesgabe; „denn der Gott," so sagt Isidors Biograph, „wollte eben allem Anscheine nach an ihm ersichtlich machen, daß er

mehr Seele sei als das Doppelgebilde, das aus ihrer Verbindung mit dem Körper entsteht, und er wollte die Philosophie nicht in dem Doppelgebilde bergen, sondern ihr nur in seiner Seele selbst ihren Sitz anweisen."[148] Wesentlich um dieses seines besonders versonnenen Wesens willen hat ihn Damaskios so interessant gefunden; für uns bleibt er ein Typus der damaligen Philosophenzunft; eigene Gedanken fehlen ihm, er verehrt gleich seinem Lehrer unbedingt den Jamblich[149], bleibt sich aber bescheiden seiner Unzulänglichkeit bewußt[150].

Es bezeichnet die Nichtigkeit dieser spätesten Neuplatoniker, daß sie immer wieder an dem Begriffe des Urwesens herumdoktern und in ihrer spekulativen Unkraft dieses immer noch um eine Stufe höher ins metaphysische Reich hinaufrücken. Der geschwätzige Jamblichos hatte damit begonnen, Proklos dieses Vorgehen fortgesetzt, Damaskios hat es vollendet. Nach ihm ist das über dem Einen Stehende nun so eigenschaftslos und aller Bestimmung bar[151], daß wir vor lauter Subtraktionen endlich beim vollen Nichts angekommen sein dürften: eine folgerichtige Entwicklung des neuplatonischen Denkens. Dieser unproduktive Scholastiker hat in unaufhörlichen Aporien und ihren Lösungen alle möglichen Zweifel, alle irgendwie erfindbaren Einwürfe der Gegner Jamblichs und der alten Philosophen hinwegzuräumen versucht. Sein Autoritätsglaube übertrifft den aller Vorgänger, er fürchtet sich, gegenüber dem göttlichen Jamblich etwas Neues aufzubringen[152], er „wagt" die Behauptung, daß die „quellenhafte Zeit nicht in der Großen Mutter, sondern im Demiurgen liege"[153] — uns schwindelt wieder einmal vor diesen Klüften des neuplatonischen Tiefsinns[154].

Glücklicherweise schließt den Reigen dieser traurigen Gestalten eine doch etwas erfreulichere Erscheinung. Das ist Simplikios[155]. Auch er ist ja für Jamblich begeistert und gibt sich nach dem Beispiele so mancher Scholastiker des Neuplatonismus große Mühe, die Lehren des Platon und Aristoteles zu vereinigen. Im gleichen Geiste verehrt er die Größen der philosophischen Vergangenheit. Aber gerade hier zeigt sich bei ihm ein gesunder Gegensatz zu seinen Genossen. Die chaldäischen Orakel und die orphische Offenbarung spielen bei ihm eine weit geringere Rolle als bei jenen[156]. Dafür hat denn der wackere Simplikios die eigentliche alte Philosophie herangezogen, einen Parmenides, Empedokles, Anaxagoras noch selbst gelesen und uns wertvollste Mitteilungen aus ihnen gemacht[157]. Überhaupt ist er weder ein kraft-

loser Abschreiber älterer Kommentare, noch umwindet er gleich Proklos die Worte seines Autors mit spiritualistischen Gespinnsten, sondern er kombiniert wirklich und teilt auch Beobachtungen aus seiner Zeit mit[158].

So ist er für diese Epoche noch ein Gelehrter, der denn auch rechtschaffen kräftigen Anstoß an dem Kollegen im gleichen Fache nimmt. Um so mehr, wenn dieser ein Christ gleich Johannes Philoponos ist. Den nennt er einen bösen Zwerg, weil er gegen Aristoteles die Ewigkeit der Welt bestreitet[159], erklärt die Torheit seines Gegners geradezu für unwahrscheinlich[160], wirft ihm Gotteslästerung vor, weil er das Licht des Himmels mit dem gewöhnlichen Feuer, mit Glühwürmchen, seine Farbe mit der von Fischschuppen vergleiche[161]. Bei diesem Neuplatoniker haben wir denn auch den letzten Angriff auf die christliche Lehre, freilich, wie auch sonst bei seinen Sektengenossen, unter allerhand Umschreibungen. Denn Simplikios meint die Christen, wenn er sagt, den menschlichen Seelen sei es angeboren, das Himmlische für göttlich zu halten; das bezeugten besonders die von gottlosen Voraussetzungen Ausgehenden in ihrer Betrachtung der himmlischen Dinge. Auch diese sehen ja im Himmel Gottes Wohnung und nennen ihn Gottes Thron, er allein vermag auch nach ihrer Ansicht Gottes Herrlichkeit und Größe den Würdigen zu enthüllen. Gleichwohl halten sie das, was erbärmlicher als Kot ist, für höher als den Himmel und verehren dies[162]. Die gleiche Polemik mag vorliegen, wenn Simplikios nachdrücklich von dem weiten Umfange der ägyptischen und babylonischen Astronomie erzählt; hier wird er auch der Christen gedacht haben, die der Welt nur ein so geringes Alter geben wollten[163].

Sein im ganzen recht gesunder Sinn hat dann mit sicherem Griff noch einen Autor zur Erklärung erwählt, der als ein edler und kluger Arzt eine kranke Zeit heilen wollte: Epiktet. Mit diesem identifiziert er sich ganz, in ihm geht er auf, der große Moralprediger wird von dem religiösen Neuplatoniker völlig verstanden. Wohl flicht der streitbare Gelehrte auch hier polemische Auseinandersetzungen mit anderen Lehrmeinungen ein: so wird der gnostische Dualismus mit seinem Teufelsglauben nachdrücklich, doch ohne Bitterkeit, bekämpft[164]. Aber schön und ergreifend wirkt wieder das Schlußgebet des Erklärers, mag es auch im Herkommen der Schule begründet sein, die Bitte an Gott, den Vater und Lenker des Logos in ihm, um Reinigung

von Leidenschaften, Herrschaft über sich selbst, Vereinigung mit dem wahrhaft Seienden, Befreiung der Augen von der Finsternis[165].

Aber trotz einem Simplikios war der neuplatonischen Sekte nicht mehr zu helfen, jedes Bedauern über ihren gewaltsamen Untergang ist vom Übel. Wohl war Justinian, der Urheber dieses geschichtlichen Ereignisses, ein Fanatiker, wohl verlangte es den Kaiser auch nach dem Vermögen der platonischen Schule. Aber ihn leitete bei ihrer Schließung (529) doch die dunkle Erkenntnis einer geschichtlichen Notwendigkeit. Dieses stupide Philosophengeschwätz auf der hohen Schule von Athen, dieses Gerede über viele hunderte von Göttern, über das allerhöchste Eine, diese alberne Theurgie, durch die sich gelegentlich auch Christen fangen ließen, mußte aufhören. So ward die Schule aufgehoben, ohne daß man ihren einzelnen Vertretern das Leben besonders erschwerte. Denn als die Vertriebenen, die nach Persien gezogen waren, enttäuscht von dort in den Westen zurückkehrten, durften sie, harmlos wie sie waren, ihrer alten Religion privatim ruhig weiterleben[166]. Ungehindert konnte noch Simplikios, dessen Haupttätigkeit erst damals einsetzte, sinnen, streiten, beten; die erzwungene Muße scheint seinem Lebenswerke auch nur genützt zu haben.

* *
*

Porphyrios hatte Christus' menschlicher Persönlichkeit große Bedeutung beigemessen, Amelios ein schönes Wort vom Prologe des Johannesevangeliums gesprochen[167], der Einfluß der Neuplatoniker auf Augustin, der selbst den Porphyrios schätzt, ist bekannt. In beiden Lagern scheint man gelegentlich nach Verständigung zu streben. Man hält Religionsgespräche ab, in denen die Hellenen, schon sehr bescheiden auftretend, eigentlich nur Auskunft über die Fragen verlangen, die ihnen im Christentum das meiste Kopfzerbrechen verursachen: die Auferstehung des Leibes, das Verhältnis Gottes zum All[168]. So finden sich in den Reihen beider Gegner neben den „Unbedingten" auch „Bedingte", neben Asklepiodot, Proklos, Isidor, Simplikios steht ein Hierokles. Aber längere Zeit vor diesen sehen wir Christentum und Neuplatonismus durch Personalunion in der köstlichen Erscheinung des Bischofs Synesios vereinigt, der aus einem Neuplatoniker ohne einen eigentlich durchgreifenden Bekehrungsakt zum Christen und Kirchenfürsten ward, ein deutliches Zeichen, wie nahe

sich beide Konfessionen standen, wenn der Neuplatoniker nicht gerade „Wolkenmantik" trieb und der Christ kein dogmatischer Zänker war.

Über des Kyrenäers Synesios[169] Geburt stand ein freundlicher Stern. Seine Eltern waren wohlhabend, er empfing eine sorgfältige philosophische und sophistische[170] Bildung, übte sich aber zugleich als Sohn einer stets von Feinden bedrohten Stadt in den Waffen, war und blieb ein leidenschaftlicher Jäger[171], ein Freund unbefangener Heiterkeit[172], voller Freude an der Natur[173]. Stolz auf sein engeres Vaterland Kyrene, seines Lakonentums sich bewußt[174], noch später im dorisierenden Dialekte dichtend, hat noch der Philosoph und Bischof seine liebe Heimat mit den Waffen in der Hand verteidigt: eine Bitte um Bogen und Pfeile[175], im Briefe eines hellenischen Gelehrten ausgesprochen, findet in der griechischen Literatur nicht ihresgleichen. — Seine geistigen und sittlichen Führer sind Platon und Aristoteles[176]; mit Platon will er lieber Unrecht leiden als Unrecht tun[177], sieht er im lange unbestraft Bleibenden einen Unglücklichen[178]. Aber er geht nicht durch die Menschenwelt wie ein geschlechtsloser neuplatonischer Träumer; mit offenen Augen schaut er die weibliche Schönheit an[179], und deren Gegenteil kann ihm einen tiefen Stoßseufzer über den Zorn der Aphrodite entlocken[180]; er ist ehrlich genug, uns zu gestehen, daß die Philosophie ihn bei einem furchtbaren Sturme nicht vor rechtschaffener Todesangst geschützt habe[181].

Die Nähe Alexandreias entschied über seine philosophische Richtung. In dieser Stadt, die noch einen gewissen Überrest ihrer altberühmten Wissenschaft bewahrt hatte, ward Synesios zum Neuplatoniker jener exakteren Richtung. Hier war Hypatia seine Lehrerin, die der Mathematik und Astronomie kundige Philosophin; astronomische und auch physikalische Studien beschäftigten ihn seitdem[182]; die Astronomie ist ihm die Vorstufe zu den Geheimnissen der Theologie[183]. Hypatia, die schwärmerisch Verehrte, bildet für ihn von nun an die höchste Autorität; sie ruft er als Richterin über seine ersten schriftstellerischen Versuche an[184], ihr bleibt er auch noch, nachdem er Christ und Bischof geworden, treu[185]. — Von Freunden dringend zu einem Besuche Athens aufgefordert[186], aber schon voll von Abneigung gegen das hochmütige Gebahren derer, die dort studiert hatten[187], zog er an den Ilisos, um dort auch wirklich seine pessimistischen Vorahnungen erfüllt zu sehen. Er fand in Athen nur noch be-

rühmte Namen ohne Wirklichkeit, nur „die Haut eines geschlachteten Opfertieres“, eine von der Philosophie verlassene, leere Stätte, auf der nur noch „Honigmacher“ hausten[188]. — Eine schwierige Mission rief den Philosophen dann nach Constantinopel, um beim Kaiser Arkadios Steuererleichterungen für Kyrene zu erbitten. Die Frucht dieses Aufenthaltes sind die „ägyptischen Geschichten“ sowie die „Rede an den Kaiser Arkadios oder über das Kaisertum“, jene eine philosophisch historische Allegorie, eingegeben von inniger Vaterlandsliebe, diese eine unerschrockene Mahnrede voll Feuer und Einsicht. — Der Neuplatonismus, der in den ägyptischen Geschichten hervortritt, ist durchaus gemäßigt und fern von scholastischen Konstruktionen; Synesios scheidet nur die überweltlichen, mit der Materie in keiner Berührung stehenden, allein der Anschauung des Guten lebenden von den innerweltlichen Göttern, die in einer Stufenfolge bis zur Materie, dem Sitze der Dämonen, hinabführen. Diese dämonische Macht dauert aber nur einige Zeit, langwährende Kraft ist in ihr ebenso wenig wie in einem Puppenspiele vorhanden. Die Götter nun gilt es nicht zu uns herabzwingen zu wollen, sondern wir müssen uns vielmehr zu ihnen emporschwingen; denn den unvernünftigen Teil unserer Seele greifen die Dämonen an, die mit ihm verwandt sind wie das Feuer mit der Kohle; erst die Seele, die die Anfechtung bestanden hat, ist ein Gewächs des Himmels[189]. — Ohne eigentlich philosophische Färbung redet dann der Patriot zu seinem Herrscher. Die Not des Reiches verbietet dem unerschrockenen Redner jeden Panegyrikus auf den Monarchen; so wird die Ansprache zu einer vernichtenden Verurteilung des Selbstherrschertums[190]. Da heißt es denn mit schonungsloser Geradheit, nichts habe in der Vergangenheit Rom so nachdrücklich geschädigt wie die feierliche Absperrung der kaiserlichen Person[191]; der Putz des Herrschers wird getadelt: das sind Lasten, Sklavenketten[192], ruft Synesios heftig aus; seitdem euch dieses Mysterium umgibt, lebt ihr in übelstem Zustande; wie Eidechsen, die kaum einmal ein Sonnenstrahl hervorlockt, haust ihr in euren Gemächern, damit ihr nur um Gotteswillen nicht von Menschen als Menschen erkannt werdet[193]. So drängt ein kraftvolles Wort das andere, positive Vorschläge werden gemacht, um die militärische Vorherrschaft der Germanen zu beseitigen; wie der von ihm so hochgestellte Dion von Prusa dem schlaffen Griechentum seiner Zeit ins Gewissen redete, so haben wir in diesem physisch wie

moralisch mutigen Philosophen einen Mann vor uns, der beim Untergang des Römerreichs nicht stumm die Hände in den Schoß legen wollte.

So unduldsam er gegen politische und sittliche Schwäche auftritt, so tolerant ist Synesios gegen das Christentum. Als echter Neuplatoniker, der alle Kulte kennen lernen will, besucht er in Constantinopel sämtliche Kirchen der Märtyrer und Heiligen[194]. Und von größter Bedeutung ist seine Stellung zu den Mönchen. In seiner erfreulichen Schrift „Dion" verschmäht es der vornehm denkende Hellene, in den uns wohlbekannten Chor der Christenfeinde einzustimmen, die sich durch bittere Worte über „die schwarzen Schweine" für die Zerstörung der Tempel durch mönchische Hand rächten. Synesios sieht in ihnen freilich nicht mit Unrecht Barbaren, die ein rein beschauliches Leben führen und sich auf jede Weise von der Natur losreißen wollen; dieser tapfere und höchst anerkennenswerte Kampf glücke ihnen jedoch nur in den seltensten Fällen; der intelligiblen Schönheit bemächtige man sich so nicht dauernd. Diese Männer wissen, daß sie Menschen, kleine Weltteilchen seien, aber sie leben abgeschieden, um aller Unruhe zu entgehen, und beschäftigen sich darum auch mit Korbmachen. Ermüden diese Barbaren nun auf dem Wege zur Vervollkommnung nicht so schnell wie die Griechen, so bleibt doch die rein geistige Erholung dieser dem Korbflechten jener vorzuziehen. Gewiß führt die Mönche ihr Pfad, den sie allerdings nicht methodisch, sondern in wilden Sprüngen beschreiten, hie und da zum Ziele, aber die große Menge läßt sich doch am besten durch die Vernunft leiten. Die Barbaren bleiben einseitig mit ihrer Tugendübung, die für die Hellenen nur der Anfang der Philosophie ist, einseitig mit ihrer Verachtung der Bildung. Wir würden gewiß Mönche wie Amun und Antonius, wenn wir sie träfen, hoch verehren; solche brauchen keine Wissenschaft, da sie des beschaulichen Lebens im wahren Sinne mächtig geworden; aber der Masse wird dies nicht gelingen; man kann nicht auf einmal eine volle Theologensaat aufsprießen lassen. Zum Gewinne der Wahrheit muß man die Philosophie als Bundesgenossin herbeirufen. Ihr aber schämt euch, noch spät zu lernen, und doch ist Unwissenheit ja noch weit schlimmer; Hochmut anstatt des Nachdenkens ist ein übler Tausch; lehren wollen ohne gelernt zu haben, heißt alles Göttliche zerstören; das ganze Unterfangen bleibt ein Ikarosflug[195]. — Ein gesünderes Wort ist über jenes ältere Mönchtum

niemals gesprochen worden; die Folgezeit mit ihrer Neuorganisation der Klöster durch Cassiodor hat dem trefflichen Kyrenäer recht gegeben. Und doch ist seine reinliche Scheidung zwischen dem feingebildeten Hellenen und den barbarischen Mönchen nicht durchaus gerecht; ein Eremit wie der hellenische Antonin, ein nur noch in seinen Orpheus vertiefter Sarapion sind eben keine „Hellenen“ mehr.

Aber auch in dieser Schrift, deren gesundes Urteil den Philosophen so nachdrücklich von seinen einseitigen Genossen scheidet, teilt er manche Neigungen mit den anderen Vertretern der Sekte. Wie Jamblich und sein Nachfolger Julian alle heidnischen Philosophen, namentlich auch die Kyniker in einheitlicher Front den Christen entgegenstellen, so sieht auch Synesios in Dion, dem zum kynischen Philosophen gewordenen Sophisten, sein Muster; in seinem Sinne schilderte er auch Sokrates[196]. Es mochte sein, daß ihn zu diesem Freunde der am Rande des hellenischen Daseins mit den Barbaren kämpfenden Griechen eine Herzensgemeinschaft zog[197].

Bei der großen Bedeutung, die die Neuplatoniker den Träumen beilegten, kann es uns nicht wundern, auch Synesios zu diesem Kapitel Stellung nehmen zu sehen. In seinem kleinen Buche „über die Träume“[198] hat er das Thema in sehr eigenartiger Weise behandelt. Er erblickt in den Träumen, nachdem er sich über ihr Wesen[199], über die Seele[200] und eingehend auch über die chaldäischen Sprüche verbreitet hat[201], den einfachsten und gegebenen Ersatz für die umständliche Orakelbefragung. Denn diese Mantik der Träume macht keine langen Reisen nötig, sie kostet nichts, verlangt keinen Zeitaufwand, jeder ist bei ihr sein eigenes Werkzeug, der Staat spricht da kein Machtwort hinein; der Traum erhebt uns hoch über unsere augenblickliche Lage. Dagegen sind Traumbücher eine Torheit; denn die Phantasie läßt nicht wie die Behandlung des Körpers die Anwendung von Regeln zu. An ihrer Stelle sollten wir selbst Nachtbücher wie Tagebücher führen, unsere Träume zusammen mit den wirklich eintreffenden Dingen aufschreiben[202]. — Es ist eine Apologie der Traumdeutung, deren Frische sich kräftig von der sonst so ungesunden Mantik der Neuplatoniker abhebt.

Synesios' Übertritt zum Christentum ist, wie wir angedeutet, nicht in der Form einer richtigen Bekehrung erfolgt; er war kein Feind der Christen, er schüttelte nur den Kopf über allerhand

Erscheinungen des christlichen Lebens, die der Kulturmensch in ihm nicht anerkennen konnte. Als nun die Einwohner von Ptolemais, als Theophilos, der Zerstörer des Sarapeions, an den tapferen und einflußreichen Philosophen mit der Bitte um die Übernahme des Bischofssitzes von Ptolemais herantraten, entschloß er sich zu dem großen Schritt, wenn auch unter ernsten Bedenken. Noch kurz zuvor hatte er einem Freunde, der die Kutte genommen, seine herzlichen, obschon etwas skeptischen Glückwünsche dazu ausgesprochen; lieber wäre ihm, bemerkt er, der Philosophenmantel gewesen, aber er will alles loben, was Gott zum Ziele habe[203]. Dieselbe Stimmung beherrscht ihn diesem Angebote gegenüber; er kann und mag die Philosophie nicht aufgeben, um nun vielleicht ein schlechter Bischof zu werden; er will sich nicht von Weib und Kind trennen, die Dogmen der Kirche über Seele und Leib, über die Auferstehung vertragen sich nicht mit seinem Denken — hatte er doch schon im „Dion" Wehe über die Dogmen gerufen[204] — er will ein innerlich wahrer Mensch bleiben; endlich stimmt sein jagdfrohes Privatleben nicht zu dem angetragenen Amte[205]. Zuletzt aber besiegt er die Zweifel und findet in der sicheren Hoffnung, sein Priestertum werde kein Abstieg von der Philosophie, sondern ein Aufstieg zu ihr werden, die Lösung[206].

Diese neuplatonische Philosophie oder, besser, ihr Formelwesen gewinnt nun in seinen Hymnen starken Ausdruck. Es sind Gebete, die gleich denen des Proklos um irdisches Glück flehen[207]; wie der Lykier auf sein Volkstum[208], so beruft sich Synesios auf Kyrene und Sparta[209]; haben wir dort das Gebet um Fernhaltung der bösen Dämonen von der Seele[210], so will die Seele des neuen Christen ein Zeichen zum Schutz gegen die Dämonen tragen[211] und seufzt nach Befreiung von der Natur[212]. In der Hauptsache aber sind diese Sänge Lobpreisungen Gottes und der Dreieinigkeit, Gebete um Erhebung der Seele; einmal werden auch die Magier des Morgenlandes vorgeführt, wird die Höllenfahrt Christi geschildert[213]. Die Anrufungen Gottes geschehen durchaus im Sinne des späten, mit pythagoreischen Formeln fortgesetzt arbeitenden Neuplatonismus; die Dreieinigkeit wird zur Trias, die eben doch wieder Monas ist, anderseits ist Gott selbst Monade der Monaden, Zahl der Zahlen[214]. Und dieser Gott wird denn auch mit den Bezeichnungen der chaldäischen Orakel ausgestattet[215], seine Wesenszüge aus der Orphik[216] entlehnt. Hören wir eine Probe:

Du bist Vater, bist auch Mutter,
Bist ein Mann und bist ein Weib auch,
Heller Laut und tiefes Schweigen,
Selbst Natur und ihr Erzeuger,
Ew'ger Herr der Ewigkeiten.
— — — — — — — — — — — —
Heil Dir, Heil, des Weltalls Wurzel,
Heil Dir, Heil, der Schöpfung Urkraft!
Bist die Einheit heil'ger Zahlen,
Der substanzlos hohen Herren.
Heil Dir, Heil, auf ewig Heil Dir!
Denn der Gottheit ziemt der Heilruf. —
Neige gnädig meinen Sängen
Hin Dein Ohr und laß sie jubeln.
Laß das Licht der Weisheit strahlen,
Gieße nieder edlen Wohlstand,
Gieße nieder volle Gabe
Ruhig stillen Lebensglückes;
Scheuche fort, verjag' die Armut
Und des Reichtums bösen Geist mir;
Halte fern des Leibes Siechtum,
Der Begierden wilden Ansturm,
Und der Sorgen Herzensqualen,
Laß sie nicht am Leben zehren.
Auf der Seele leichtem Fittig
Soll nicht Erdenschwere wuchten.
Hebe hoch den flücht'gen Fuß mir;
Denn ich will von Deinem Schaffen
Heilig hohe Kunde bringen![217]

Das ist der neuplatonische Gott, der als die Einheit der Einheiten[218], jenseits der Götter als ihr Leiter thront[219], den die Intelligenzen der Gestirne, die Emanationen der Engel-Seira[220] und die Heroen besingen[221]. Dir, heißt es an einer anderen Stelle, reitet der Titan, die unauslöschliche Quelle der Morgenröte, Dir löst der gehörnte Mond das nächtliche Dunkel[222], und im Geiste der echten Antike wird beschrieben, wie der uralte Hades bei Christi Höllenfahrt schaudert, wie der menschenfressende Hund von der Schwelle zurückweicht, wie dann bei der Auffahrt des Herrn, gleichwie bei der Epidemie eines Hellenengottes, die ganze Schöpfung in hellen Jubel gerät[223].

Zur lebendigen Kraft ist ihm das Christentum nicht geworden, wie etwa dem früheren Neuplatoniker Victorin. Wohl hat er in der Strafepistel an den schlechten Statthalter Andronikos, denselben Mann, den gerade er mit der ersten christlichen Bannbulle treffen sollte[224], die Offenbarung Gottes in der Geschichte nachzuweisen gesucht, wohl redet er von Christus' Erlösungstat[225], wohl hält er Predigten, aber, wie er noch bald nach seinem Übertritt den Widerspruch zwischen menschlicher und kirchlicher Ethik empfand[226], so hat er Zeit seines Lebens nicht den Gott kennen gelernt, auf den er mit kindlichem Vertrauen alle seine Schmerzen und Sorgen werfen konnte. Im tiefsten Unglück sucht er zuerst seine Zuflucht bei der Philosophie; sie versagt ihm freilich ihren Trost, den er dann als tapferer Mann in straffer Pflichterfüllung findet[227]. Doch das Leid wird immer schwerer, Synesios muß auch seinen letzten Sohn hingeben. Da hilft ihm nun doch ein Philosoph, da stützt ihn Epiktet, und der Bischof erkennt mit tiefem Dank, welchen Halt ein früher einmal nur angelerntes Philosophenwort dem geknickten Leben zu verleihen imstande ist[228]. In solcher Stimmung wendet er sich dann auch an die Lehrerin seiner Jugend, Hypatia, und hofft, wenigstens von ihr gute Nachricht zu erhalten, die ihn in seinem Leide trösten könnte[229].

So steht Synesios vor uns, weder ein bekannter Philosoph, noch einer jener großen Bischöfe der Zeit. Er hat sich als Hellene nicht abgequält, noch ein höheres Eins über dem bisher von den Neuplatonikern entdeckten intelligibelsten Urwesen ausfindig zu machen, er hat als Christ keine Dogmenspalterei getrieben; als Heide ohne den oft so bitteren Haß der Unbedingten seiner Sekte gegen den siegreichen neuen Glauben, war er als Christ kein Renegat, sondern ein philosophischer Humanist. Gesund, waffentüchtig, geistesklar, fromm, ein treuer Gatte und Vater ist er ein Bild der Sophrosyne, der höchsten Tugend des Griechenvolkes in vergangenen Tagen[230].

* *
*

Auch bei den Römern erhielt sich die neuplatonische Tradition, wenngleich, entsprechend dem lateinischen Wesen, die eigene Spekulation fehlte. So steht Martianus Capella noch auf dem Boden des jamblichischen Synkretismus, wenn er Sol, Apollon, Serapis und Mithras gleichsetzt[231], ja sein Syrer, der von 2000 Gottheiten redet[232], erscheint fast wie ein Ebenbild

Jamblichs. Dazu wird denn auch mit neuplatonischem Augenaufschlag vom Vater der Schöpfung geredet, der, über aller Göttererkenntnis stehend, die intellektuelle Welt genießt[233]. Das Ganze ist freilich ein widerwärtig anspruchsvolles Gemengsel aus den heterogensten Bestandteilen, aus witzloser menippischer Satire, religionsgeschichtlichen Stücken, Zahlenmystik, Astrologie und angelerntem philosophischen Formelkram[234].

War Martianus Capella allem Anscheine nach Heide[235], so ist es für den sehr viel späteren christlichen Römer Boethius[236], dessen wissenschaftliche Arbeiten durchaus dem neuplatonischen Geiste entsprechen[237], charakteristisch, daß auch er gleich Synesios in höchster Not nicht bei der Bibel, sondern bei der Philosophie Trost gesucht, und sein Gebet sich nicht an den Gott des Christentums gewendet hat[238].

In der Tat, Boethius ist ganz Neuplatoniker. Nach platonischer Vorschrift, rühmt er sich, hat er am Staatsleben teilgenommen[239], von der Philosophie hat er das pythagoreische Wort: folge Gott! vernommen[240]; die das ganze Weltall zusammenhaltende Liebe schildert er in einem Gedichte, dessen christlich moralischer Schluß durchaus dem wahren Sinne des ganzen Sanges widerspricht[241]; die Bibel der Neuplatoniker, der *Timaios*, wird zu einem Teile dichterisch epitomiert[242], und wenn Boethius zu Gott betet, der Erdenmasse Nebel zu zerstreuen und im eigenen Lichte zu leuchten[243], so kennen wir ähnliche Klänge des Neuplatonismus[244]. Dementsprechend ist sein Bild von der Vorsehung durchaus in neuplatonischem Sinne zu verstehen; er läßt hier die Kräfte der Dämonen — das Christentum kannte nur böse — zum Guten tätig sein, und redet auch von der Arbeit der Engel, die hier ebenfalls nicht als die christlichen zu deuten sind[245]. Und es bleibt zuletzt echt heidnisch, wenn dieser Anicier, der späte Nachkomme so mancher pietätsvoller Götterverehrer, ein Buch seines philosophischen Werkes mit dem Hinweise auf Hercules' Heldenkraft schließt[246]. — — —

Die Betrachtung der neuplatonischen Schwärmer, Heiligen und Philosophen zeigt uns eine sonderbare Welt von Asketen, halbgebildeten Eremiten, von Mystikern und gelehrten Scholastikern, alle mit heißem Bemühen der Gotteserkenntnis zugewandt. Das individuelle Philosophendasein, dem wir noch in Plotins Schule, ja noch, wenn auch ganz selten, unter den von Eunapios geschilderten Persönlichkeiten begegnen, ist fast

dahin, der Einzelwert geht im mystischen Massengeist verloren. Ein etwas kräftigeres Dasein zeigt noch Alexandreia mit seiner Betonung der exakten Studien; freilich wird auch hier wesentlich die Überlieferung des früher Gewonnenen gepflegt. Aber einerlei, ob das Streben dieser Menschen, die man oft genug sich scheut, noch „Philosophen" zu nennen, auf verfehltem Wege einem Irrlicht nachjagte, wir erkennen doch auch in ihrem Treiben noch die Kraft der alten Religion. Und das gleichzeitige Christentum selbst hat diese Grübler und verträumten Idealisten keineswegs geringgeschätzt; es sah in ihnen einerseits gefährliche Gegner und hat dann doch wieder ihre Denk- und Vorstellungsweise sich zu eigen gemacht, nicht ohne deswegen von den Heiden scharfen Tadel zu erfahren[247]. In der Hauptsache mit Unrecht, denn was am Neuplatonismus in seiner älteren Erscheinungsform unsterblich war, hat wenigstens im Christentum Augustins reiche Blüten und Früchte getragen.

Fünftes Kapitel.

Die Übergänge.

Der Neuplatonismus bildet, wie allbekannt, trotz der scharfen Abneigung seiner meisten Vertreter gegen das Christentum doch oft einen Übergang zu diesem. Aber er ist nicht der einzige, den wir kennen, ist nur ein Stück jenes bedeutsamen, naturnotwendigen Kompromisses, das das Christentum mit den Daseinsformen des Heidentums geschlossen hat. Wenden wir uns nun diesem Kompromisse zu, so handelt es sich dabei in Ablehnung aller wild summarischen Ableitung christlicher Gebräuche oder christlichen Denkens und Empfindens aus dem Heidentum, in nachdrücklichem Verzicht auf ein früher beliebtes und auch berechtigtes Verfahren allein um eine ruhige Feststellung der durch eine vorurteilsloser gewordene Forschung erreichten Ergebnisse. Was wir also hier als einigermaßen sicher Ermitteltes vorzulegen imstande sind, erhebt gegenüber den früheren Kapiteln dieses Buches kaum mehr den Anspruch auf eine andere als eine revidierende Betrachtung des bisher Gewonnenen und eine vorsichtige Abwägung dessen, was wir wirklich zu wissen scheinen.

Den Ausgangspunkt müssen wir freilich recht weit zurückverlegen. Wir können nicht etwa erst mit dem 3. oder gar 4. Jahrhundert, jener Zeit starker Aufnahme von Heiden in die christliche Kirche einsetzen und die dadurch erfolgten Umwandlungen in Kult und Sitte kennzeichnen. Es ist vielmehr durchaus nötig, uns hier auch noch die Frage vorzulegen, inwieweit das Heidentum der beiden ersten christlichen Jahrhunderte auf den neuen Glauben gewirkt hat. Denn dabei werden sich Unterschiede zu der späteren Zeit herausstellen, die unsern Ergebnissen über das Ausleben und die Umsetzung des Heidentums erst die richtige Beleuchtung zu verleihen vermögen.

In den letzten Jahren haben sich nun die Wortführer der religionsgeschichtlichen Erforschung gegen die These weiter Entlehnungen heidnischen Gedanken- und Formengutes durch das

älteste Christentum ausgesprochen. Daß Christus selbst ohne Beziehung zum Hellenismus sei[1], ist glücklicherweise schon zum Axiom geworden[2], ja, es ist das durchaus treffende Wort gesprochen, daß die Orientalisierung des Hellenischen größer gewesen als die Hellenisierung des Orients, daß aus dem Kampfe der neuen Religion mit der alten der Orient schließlich als der Sieger hervorgegangen sei[3]. Es ist ein großes religiöses Bewußtsein bei Orientalen und Griechen, eine Sehnsucht nach Erlösung, ein religiöses Gestalten vorhanden, und auch wirkliche Koinzidenz von Gedanken und Form, wie sie sich bei dem „Herrnwort" Matthäus 11, 25—30 und einem hermetischen Gebete findet, gilt heute nicht mehr als einfache Entlehnung, sondern als ein von hin- und herwogenden „Gedankenfluten" getragenes Stück älterer theosophischer Tradition[4]. Ist dem so, dann lassen sich vollends auch Berichte wie die von der Verfinsterung der Sonne beim Tode des Herrn (Luk. 23, 44) nur aus der allgemeinen Anschauung vom Aufruhr der Natur beim Tode von Götterlieblingen ableiten[5]. Und so wird man auch die Bezeichnung Christi als des Kyrios nur der Propaganda der orientalischen Kulte zuschreiben, während der Begriff des „Soter" schon das Eindringen hellenistischer Vorstellungen zeigt[6].

Denn diese melden sich allerdings jenseits der Synoptiker bald genug an. Es leidet keinen Zweifel, daß das Johannesevangelium in seinem Prologe, der ja des Neuplatonikers Amelios Bewunderung hervorrief, eine gewisse „Mitwirkung" des hellenistischen Logosbegriffes am johanneischen zeigt[7], wenn auch die Zuspitzung des ganzen Kapitels durchaus originell bleibt; es ist beobachtet worden, daß johanneische Urteile sich mit Selbstaussagen des Apollonios von Tyana berühren[8]. Und endlich gehört der Begriff der Wiedergeburt, der Gottesschau, die ganze hieratische Sprache und Terminologie der johanneischen Schriften wenigstens mittelbar in die Vorstellungswelt des hellenischen Mysterienwesens[9], oder, genauer, der für uns schon seit Philon vorhandenen Mysterienliteratur hinein[10].

In verstärktem Sinne gilt diese Wirkung, wenigstens die der Mysterienbegriffe für Paulus. Freilich sind sich die Forscher hier nicht ganz oder gar nicht einig. Die Philologen zeigen allerdings fast völlige Geschlossenheit. Sie sind bereit, Paulus' Mystik durch die Mysterienstimmung des orientalischen Hellenismus für beeinflußt zu halten[11]; E. Norden sieht in jenem Gotte, der die Erkenntnis seiner selbst wünscht und vermittelt, ein aus

Poseidonios übernommenes Stück Gnosis[12]; R. Reitzenstein leitet, wie wir gesehen, nach eingehendsten Studien über den Pneumatiker und Gnostiker Paulus auch die Formel: Glaube, Hoffnung, Liebe aus der hellenistischen Mystik ab[13]. Weit weniger einheitlich ist dagegen die Stellung der Theologen. Auf der einen Seite haben Clemen[14] und Harnack[15] sich entweder in ruhiger Skepsis oder in scharfer Polemik gegen die neue Lehre ausgesprochen, auf der anderen haben W. Bousset und G. Pierson Wetter die philologische Forschung in nachdrücklichster Erweiterung und Vertiefung auszubauen unternommen[16].

Überblicken wir hier das Ganze, so scheint die nicht geringe Anzahl und auch die Verschiedenheit der einzelnen Fälle solcher Berührungen die Annahme eines starken mystischen Unterbewußtseins bei Paulus doch recht nahe zu legen. Denn wenn der Apostel z. B. von der Lösung des irdischen Hauses, des „Skenos" in Übereinstimmung mit einem Worte der hermetischen Literatur redet[17], ferner mit den Zauberpapyri den pneumatischen Menschen vom psychischen unterscheidet[18], endlich in jener Formel von Glaube, Hoffnung, Liebe nahe Berührung mit Porphyrios zeigt[19], so lassen diese Begegnungen mit den verschiedensten Vertretern der mystischen Literatur doch kaum einen Zweifel daran, daß es sich hier nicht etwa nur um eine rein äußerliche Terminologie zum Zwecke eines besseren Verständnisses mit den Griechen handelt, sondern um eine gnostische Stimmung des Apostels[20]. Diese seine Gnosis, seine dualistisch-supranaturale Ausgestaltung der Erlösungslehre steht in gewissem Sinne unter dem Banne des religiösen Zeitbewußtseins, dessen Wesen er freilich die Prägung seines gewaltigen Geistes gegeben hat[21]. — Von etwas geringerer Bedeutung sind andere Übereinstimmungen mit dem Hellenismus. Wenn Paulus z. B. mehrfach von den „Heiligen" spricht[22], so könnte man diesen Begriff aus dem Alten Testamente erklären[23], aber da es sich hier doch um Bekehrte, in einen neuen Stand Getretene handelt, so ist die Ableitung aus der hellenistischen Mysterienterminologie wahrscheinlicher, und zwar um so mehr, als solche „Heilige" uns auch inschriftlich als Gläubige einer Göttin genannt werden[24]. Vollends aber steht Paulus' Theodizee auf dem Boden der stoischen[25].

Philologische Forschung hat nun auch der Rede des Apostels auf dem Areopag einen neuen, hellenistischen Hintergrund zu geben gesucht. E. Norden hat in seinem Werke „Agnostos Theos"

den Beweis angetreten, daß jene Predigt des Paulus eine literarische Vorgängerin in einer Ansprache des Apollonios von Tyana an die Athener gehabt habe[26]; in dem von Paulus betonten „Suchen nach Gott, ob man ihn vielleicht mit Händen greifen und finden könne“, glaubt er den Ausdruck gnostischen Empfindens zu ermitteln[27]. An Widerspruch aus dem Lager der Theologen und auch Philologen hat es nicht gefehlt[28] und ebensowenig an nachdrücklicher Zustimmung[29]. Mag man aber in der Rede des Apostels nur stoisches Gut finden[30], oder, was ich für weit wahrscheinlicher halte, pantheistische Mystik etwa im Sinne des Poseidonios, man wird nie und nimmermehr den durchaus hellenistischen Charakter der Predigt, die freilich nicht mit Norden von ihrer Stelle zu rücken ist, leugnen können[31]. — Und wenn nun derselbe Gelehrte auch für die vielberufene Wir-Quelle der Apostelgeschichte auf die „antike“ Folie hingewiesen hat[32], so wird eine grundsätzliche Isolierung solcher Stücke der altchristlichen Literatur sich nicht dauernd durchzusetzen imstande sein.

Eine nicht unähnliche Erfahrung machen wir auch mit der Offenbarung des Johannes; auch hier tritt der orientalisierte Hellenismus, ein geschichtlicher Wert, den man gegenüber manchen von tiefer Erbitterung gegen die angeblichen Heidenfreunde unter den Philologen erfüllten Theologen nicht kräftig genug betonen kann, deutlich hervor. Eine neue gründliche Untersuchung über die apokalyptischen Reiter hat dazu geführt, die hellenistischen Quellen auch dieses Buches in dem gedachten Sinne festzustellen[33].

Aber trotzdem, trotz der mystischen Stimmungen eines Paulus, trotz der als Mysterien empfundenen Feiern der Taufe und des Abendmahls bleibt das Wort eines der besten Kenner dieser Fragen bestehen, daß die Elemente der höheren hellenistischen Kultur sich mehr an der Peripherie des Christentums halten und den Charakter des Zufälligen und Sporadischen, des Unbewußten und Unbeabsichtigten tragen[34]. Die wirkliche Hellenisierung des Christentums ist erst in einer späteren Epoche eingetreten. —

Ähnlich muten uns die Eindrücke an, die wir aus einer Betrachtung der christlichen Kunst gewinnen. Auch hier tritt im ersten Jahrhundert ein gewisser hellenistischer Mystizismus in den Bildern der Seligenmahle hervor; die weinlesenden Eroten der Katakombenbilder spielen dabei freilich keine wirklich syn-

kretistische Rolle[35]. Und auch hier vollzieht sich mit der Zeit die gleiche Zunahme der Hellenisierung; erst die kommenden Jahrhunderte bringen uns die stärkere Ausgestaltung des Christuskopfes nach dem antiken Göttertypus, sowie auch die ruhige Übernahme der Figuren griechischer Meeres- und Stromgötter. —

Weit stärker, unvergleichlich tiefer hat sich das antike, das hellenistische Mysterienwesen in den eigentlichen Gnostizismus eingegraben. Es ist bekannt, daß Harnack der Gnosis zwar eine Benutzung babylonischer und syrischer Kultusweisheit nicht abstreiten will, aber in ihr doch wesentlich griechische, freilich von synkretistischem Geiste erfüllte Religionsphilosophie erkennt[36]. Dem gegenüber ist die Forschung der Philologen und auch mancher Theologen zu dem schon oben[37] eingehend verwerteten Ergebnisse gekommen, daß die „Gnosis" bereits weit älter als das Christentum ist, daß sie schon in den frühesten Stücken des *Corpus Hermeticum* sich anmeldet, daß dieses Schauen Gottes eine mit dem Zauberwesen verwandte Geheimwissenschaft war, ein vorchristliches Erzeugnis antik orientalischer Mystik, daß die Gnostiker nicht als Religionsphilosophen, ihre Lehre nicht als etwas Verstandesmäßiges zu gelten habe, daß Poseidonios, Philon, Gnostizismus, Neuplatonismus, Origenes, Augustin alle zusammen den Einschlag dieser orientalischen Religiosität zeigen, daß jene „Erkenntnis Gottes" ein Zentralbegriff sei, um den sich die orientalischen Religionen in konzentrischen Kreisen bewegen[38]. Diese ursprünglich heidnische, orientalische Mystik hat, voll von einem ganz ungriechischen Dualismus, mit sakramentalen Handlungen arbeitend, Geweihte und Ungeweihte scheidend, bemüht, durch alle Mittel der Theurgie die Seele des Mysten vom Zwange der Heimarmene, vom Banne der Gestirne zu lösen, sich mit dem Christentum in nächste Beziehung gesetzt und ist dann von ihm in hartem Kampfe überwunden worden. Doch liegt die Darstellung dieses Streites jenseits unserer hier unternommenen Aufgabe. Nur darauf sei an dieser Stelle hingewiesen, daß in derselben Weise, wie sich der occidentalische Geist im Christentum gegen den Gnostizismus empört, so auch der Rest des hellenischen Denkens und Empfindens im Neuplatonismus die christlich gnostischen Systeme und besonders die Lehren des Mani ablehnt.

Es ist in neuerer Zeit gelungen, den Übergang mystisch heidnischer Schriften in die gnostische Literatur des Christentums

deutlich vor Augen zu legen. Der Beweis, daß eine urheidnische, orientalische Predigt in eine sich christlich geberdende gnostische Schrift eingedrungen ist und sich noch ziemlich selbständig aus der neuen Form herauslösen läßt, ist, wie früher bemerkt, durch Reitzenstein erbracht worden[39] und hat lauten Anklang gefunden[40]. Wir haben in der Tat in der von Hippolytos mitgeteilten Naassenerpredigt[41] einen heidnischen Kommentar zu einem Liede von Attis, der hier im wüsten Synkretismus mit anderen Göttergestalten erscheint; der Kommentar hat im Attis den überall verehrten Urmenschen (Anthropos) herausgetiftelt, an dessen Stelle dann später Christus getreten ist. In ähnlicher Weise ist in den gnostischen Thomas-Akten ein altes mystisches Hochzeitslied, ein Hymnus der Seele erkannt worden[42], und hat man in den gnostischen Sakramentsgebeten dieses Buches die auch dort gefeierte „Mutter“ als die große vorderasiatische Göttermutter ermittelt[43].

Es ist kaum noch nötig, hier zu bemerken, daß die Praxis der Mysterien auch in allerhand Zaubersprüchen den ihr entsprechenden Ausdruck fand[44]. Diese Zaubertexte der hellenistischen Gnosis haben nun zunächst, wie zahlreiche Beispiele beweisen, jüdische Namen und Worte in ihren Bereich gezogen, um durch solche dem Laien unverständliche Laute tieferen Eindruck zu machen[45], und sind erst dann in den Gebrauch der christlichen Gnosis übergegangen[46], natürlich auch benutzt von nicht gnostischen Christen, die dem allgemeinen menschlichen Zuge folgten, es einmal auf einem anderen Wege außerhalb des durch die Kirche gebotenen Verkehrs mit Gott zu versuchen. —

Zuweilen aber kehrt sich das Verhältnis um, und die Christen werden die Gebenden. Es ist vermutet worden, daß der Philosoph Numenios eine Anleihe bei der christlichen Gnosis gemacht habe[47]: an sich kein Wunder bei dem Kenner des Alten Testamentes; man weiß ferner durch Celsus von der Beeinflussung des Mithrasdienstes durch die gnostischen Sekten[48], und glaubt auch an eine Benutzung christlicher Formeln durch den heidnischen Alchemisten Zosimos[49]. — Noch immer ist freilich die Frage nach dem Glaubensbekenntnis jenes Bischofs von Hierapolis, des Aberkios, dessen Grabschrift wir besitzen[50], nicht entscheidend beantwortet, obschon in letzter Zeit gegenüber der Anschauung vom gnostisch- oder auch phrygisch-heidnischen Wesen der Inschrift[51] ihr christlicher, allerdings nicht großkirchlicher Charakter, m. E. mit Recht, betont worden ist[52].

Nach den Anfängen der ersten Apologeten, die mit den Mitteln der griechischen Polemik oft sehr unselbständig die Hellenen bekämpften, aber in einem Athenagoras doch schon näheren Anschluß an das Griechentum nahmen, ist Clemens von Alexandreia der bewußte Schöpfer einer neuen christlich hellenischen Kultur geworden. Ein hochbedeutender Forscher hat sein Hauptwerk, die *Stromateis*, „das kühnste literarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche“ genannt[53]. Und doch stand der Mann, dessen Belesenheit man trotz seiner vielfach erkannten Abhängigkeit von Florilegien bewundern muß, dessen gewaltiges Wort vom Gnostiker, der die Gnosis Gottes der ewigen Seligkeit vorziehen würde[54], an Lessings Wahrheitssuchen erinnert, bis vor kurzem wie ein Rätsel vor uns. Denn ungeschieden findet man bei ihm einsichtsvollste Wertung der griechischen Literatur und Kultur, verbunden mit langen Ausführungen über den Diebstahl der Hellenen an der barbarischen Weisheit; hier sehen wir den Gnostiker als den wahren Christen, den gottgleichen Besitzer des Heils gepriesen, dort wieder neben diesem den Vertreter der Pistis anerkannt, bald scheint bei ihm die Gnosis in bekannter Weise den Menschen von der dunklen Gewalt des Schicksals, von der Macht der Gestirne, den dämonischen Mächten zu befreien, bald wird die Lehre von der Herrschaft des Schicksals verworfen. Dieses Wirrsal ist nun vor nicht langer Zeit in umfassender Untersuchung geschieden und geklärt worden; man hat erkannt, daß diese schweren Widersprüche und unbestreitbaren Kompositionsfehler ihre Lösung in dem (jüdisch-)christlichen Schulbetriebe Alexandreias finden, daß Clemens also auch Anschauungen, mit denen er sich nicht gleichzusetzen vermochte, in sein großes Werk mitaufgenommen hat, freilich nicht ohne, besonders in den gnostischen Teilen, einzelne Konzessionen zu machen[55].

So können wir denn zunächst das Lehrbuch vom „Diebstahl der Hellenen“ als fremden, von Clemens innerlich nicht anerkannten, wenn auch nicht eigentlich widerlegten Bestandteil ausscheiden[56]. Denn der alexandrinische Gelehrte erscheint vor uns doch nur dann in seinem wahren Wesen, wenn er die Griechen als Pfadbereiter rühmen kann. Und zwar geschieht dies nicht nur im Lobe der Hellenen, die die Torheit der eigenen Götter und Kulte durchschaut haben[57], sondern Clemens feiert auch, wie allbekannt[58], die Philosophie überhaupt als Vorbereiterin der Wahrheit[59], er sieht in der heiligen Schrift eine feuerspendende

Kraft für die Philosophie[60], in Gott den Verleiher hellenischer Weisheit, durch die er selbst bei den Griechen gepriesen wird[61], und hellenisches Denken und Empfinden ist so in ihn übergegangen, daß der Zitatenfreund geflügelte platonische Worte sich ohne weiteres zu eigen macht[62]. Denselben Eindruck erweckt die ihm eigene Gnosis — wir sehen hier ausdrücklich von der Lehre ab, die er Valentin, Basileides und besonders seinem Meister Pantainos verdankt[63] —, wenn er, der im *Protreptikos* die griechischen Mysterien nachdrücklich bekämpft[64], doch die Fortschritte des Christenglaubens mit den einzelnen Stufen der Mysterienweihe vergleicht[65] und ähnlich bei der Schilderung des gnostischen Wesens die Terminologie der Mysterien verwendet[66]. Aus dieser durchaus richtigen Erkenntnis von der Wesensverwandtschaft des spiritualisierten hellenistischen Mystizismus und der von ihm selbst vertretenen ebenso vergeistigten Gnosis zieht er mit dem heidnischen Mysterienglauben, der im phrygischen Kulte wie in der Lehre des Hermes den Mysten zum Gotte werden ließ[67], den gleichen Schluß: auf solche Weise kann der Gnostiker schon Gott werden[68]. Wie also Clemens trotz der heftigen, von ihm in sein großes Werk aufgenommenen Angriffe auf die diebischen Griechen doch der Weisheit dieser Hellenen sein ganzes Herz entgegenträgt, so erkennen wir auch in der alexandrinischen Religionsphilosophie, wie Bousset schön gesagt hat, ein Abrücken „von der dualistischen, pessimistischen, weltfeindlichen Gnosis zu der weltaufgeschlossenen, echt hellenischen, im Grunde optimistischen Gnosis eines Clemens“[69]. Dieser Hellenist, dessen „Protreptikos“ einem echtgriechischen Literaturgenre christliche Richtung gibt, der in seinem „Paidagogos“ nach Inhalt und Form auf der Bahn der hellenistischen Diatribe wandelt[70], dem nach dem Christentum Platon alles ist, hat trotz seiner Kritiklosigkeit und gelegentlichen Ungenauigkeit in der Benutzung seiner Quellen, trotz der Formlosigkeit seiner Darstellung, der häufig scheinbaren Unbestimmtheit seiner Anschauungen das unbestreitbare Verdienst, den Hellenen einen Weg zum Christentume gebahnt zu haben. Und zwar in doppelter Beziehung: hier fand der gebildete Durchschnittsgrieche reiches Genüge für seine geistigen Ansprüche, hier der begeisterte Myste Nahrung für sein tiefinneres Empfinden und Schwärmen. Der Anschluß an die heidnische Kultur war, so verschieden der neue Glaube und der damalige Hellenismus im letzten Grunde blieben, durch Clemens gegeben. Es folgte Origenes, der große Lehrer,

der eigentliche Schöpfer einer christlichen Wissenschaft auf hellenischer Grundlage, nach alexandrinischer Methode, der Urheber auch einer wirklichen Weltanschauung[71]. Von hier aus konnte sich der christliche Hellenismus, freilich an wissenschaftlicher Schärfe etwas abnehmend, an formalem Talente gewinnend, zum Humanismus eines Basileios, Gregor von Nazianz, Johannes von Antiocheia entwickeln.

* * *

Eine Reihe von Forschern hat, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, auf verschiedenen Gebieten fußend, erkannt, daß gerade nach dem äußeren Siege des Christentums im 4. Jahrhundert eine besonders starke Durchdringung des neuen Glaubens durch das Heidentum einsetzt: „Kaum hat die Kirche über das Heidentum zu triumphieren begonnen, da sehen wir das Heidentum immer weitere Gebiete erobern, nicht nur in der Literatur, sondern auch in Sitte, Kultur, Glauben", sagt P. Wendland mit vollem Rechte[72]. Die Gründe dieser Erscheinung sind durchaus klar. Die Bekehrung großer heidnischer Massen mit ihrer ganzen gewaltigen, durch den oft nur äußerlichen Übertritt keineswegs aufgegebenen Tradition von Glauben, religiösen Bedürfnissen, Riten konnte sich nur zu einem gewissen Schaden und Verlust des Christentums vollziehen[73], der bedeutenden christlichen Lehrern auch nicht verborgen geblieben ist. Die Einzelheiten dieses Gesamtvorganges zeigen in ihrer Menge und Mannigfaltigkeit die Kraft dieser Durchdringung.

Schon Clemens von Alexandrien hatte seiner Ethik vielfach Musonios zugrunde gelegt[74], die Sprüche des Sextus waren etwa in dieser Zeit christlich bearbeitet worden[75], Epiktet ward paraphrasiert[76]. Aber die Ethik des Altertums dringt noch tiefer in das Christentum ein. Die Empfindung von Senecas, mit Paulus nahe verwandter sittlicher Größe läßt vor Hieronymus einen Briefwechsel beider Männer entstehen[77], Ambrosius überträgt Ciceros Pflichtenlehre ins Christliche, Hieronymus hat uns Senecas Schrift über die Ehe erhalten[78], die hellenische Diatribe bleibt maßgebend für manchen Kirchenvater, und welche Bedeutung hat nicht der Neuplatonismus für Augustin gehabt! Aber gerade bei Augustin gilt es, diesen Einfluß nicht zu überschätzen. Er, der in seiner großen Seele Römerstolz und christliches Empfinden zu vereinigen weiß, der in der Hauptsache den Platonikern nur „die Vermengung der reinen Gotteserkenntnis mit einer

spekulativen Dämonologie und den Vernunftstolz ihres Intellektualismus" vorwirft, der selbst für Porphyrios nicht nur Worte des Tadels findet, ist durch seinen „Erbsündenpessimismus" doch auch weit von den Neuplatonikern abgerückt. Ohne seine christliche Originalität würde er nicht die Stelle einnehmen, die ihm gebührt, den Rang des dritten großen Philosophen der Antike nach Platon und Aristoteles[79]. Welcher Abstand zwischen diesen Einflüssen des Platonismus auf einen Geistesgewaltigen und dem Abklatsch der heidnischen Philosophie in Dionysios Areopagitas Theosophie, die sich wesentlich nach den Lehren und der Terminologie des Jamblichos und Proklos orientiert[80], gar nicht zu reden von jenem Machwerk des Manichäers Aristokritos[81] mit seinen Apollonsprüchen über die Gottheit![82]

Ein gewaltiges Material liegt uns in den Nachrichten über den christlichen Kult, christliche Gepflogenheiten, Aberglauben und Scheinwissenschaft der behandelten Zeiten vor. Hier sind einige durchaus feste Tatsachen zu vermerken. Der Termin des Weihnachtsfestes am 25. Dezember ist ein Erbe des heidnischen Altertums, das an diesem Tage den Geburtstag des „unbesiegbaren" Sonnengottes beging; die erste römische Weihnachtsfeier geschah nach dem Jahre 354 und wahrscheinlich vor 360; das Epiphanienfest vom 6. Januar ist ursprünglich die Geburtsfeier des Aion[83]; das römische Fest der *Caristia* lebt im christlichen von Petri Stuhlfeier fort[84], die *litania maior* tritt an die Stelle der Robigalia[85]. Ja, eine so grundlegende Gepflogenheit wie die östliche Orientierung der Tempel wird auch von den Erbauern christlicher Kirchen befolgt[86]. Wie alt diese kultische Abhängigkeit war, hatte uns schon jenes christliche Gebet des 3. Jahrhunderts bewiesen, das so unmittelbar mit dem „Poimandres" zusammenhing[87]. — Auf dieser Linie liegt es denn auch, daß noch Leo der Große über Christen klagt, die „im Geiste des Heidentums" die aufgehende Sonne begrüßen[88]. An dieser Stelle wäre denn auch daran zu erinnern, wie nötig uns Forschungen über den Zusammenhang zwischen der heidnischen und christlichen Liturgie sind[89]. —

Von allergrößter Bedeutung ist nun für diese spätere Zeit, daß jetzt die christliche Religion und ihr Gottesdienst immer tiefer in das Dunkel des Mysteriums gezogen werden. Es ist dies z. T. ein bewußter Vorgang: die Kirche will durch Anpassung an das Heidentum dessen Mysterien aufsaugen. Zum ande-

ren Teil aber haben wir eine unbewußte Beeinflussung durch den Zeitgeist vor uns; je mystischer das heidnische Wesen wird, desto stärker schiebt sich der Begriff und die Terminologie der Mysterien in die christliche Religionsanschauung. Die Sakramente, Taufe und Abendmahl, werden als Mysterien empfunden und so benannt[90], die Taufe gilt als Reinigung, in magischer Weise als Austilgung der Sünde[91], eine göttliche Kraft schafft durch den über dem Wasser gesprochenen Spruch der Epiklese „irgendwie die Elemente zu einer übernatürlichen, magisch wirkenden Substanz" ganz nach heidnisch mystischer Vorstellung um[92], wie denn auch das kultliche Zubehör, die Bekleidung, das Kerzentragen der Täuflinge, der Ausschluß von Ungeweihten bei der heiligen Handlung, die Tageszeit ihrer Vornahme bei Heiden und Christen Ähnlichkeiten besitzt[93]. Und so wird überhaupt der ganze Glaube als Mysterium empfunden[94], das vor Profanierung zu hüten ist[95]; auch die Dunkelheit der hl. Schrift gilt nun als beabsichtigt[96].

Auch die Kultformen hier des Heroendienstes, dort der Verehrung der Heiligen und Märtyrer stehen in naher Berührung. Aber wenn moderne Forscher nach dem Vorgange eines altchristlichen Schriftstellers die Heroen mit den Heiligen und Märtyrern gleichgesetzt haben, so muß dagegen auch hier, wie es schon von vorsichtigen Kritikern geschehen ist, Einspruch erhoben werden[97]. Es kann, wie wir im einzelnen noch sehen werden, nicht die Rede davon sein, daß die heidnische Heroengestalt ihre persönlichen Züge ganz an den Heiligen abgegeben habe. Es wird nur ein lokaler Kult durch die Entgegensetzung einer Heiligenverehrung bekämpft[98], wie Ähnliches Brauch der Antike seit alter Zeit war[99]. Die äußeren Formen der heidnischen und christlichen Kulte sind dann allerdings, wie bemerkt, ähnlich genug. Man brennt auf den Gräbern der Märtyrer Kerzen, bringt Lampen- und Blumenspenden, Salben dar, setzt den Toten Speisen vor, ehrt die Märtyrer durch Mahlzeiten, ja zecht an ihren Gräbern bis tief in die Nacht hinein[100]. Selbst Augustins Mutter Monica ist noch mit einem Brot und Wein enthaltenden Körbchen von Märtyrergrab zu Märtyrergrab gewandelt[101]. Durch solche fromme Mittel sicherte man sich den Schutz und die Hilfe der Heiligen, die man in gleicher Weise, wie das Heidentum es getan und noch tat, auch durch die Inkubation zu erlangen suchte. — Die Berichte darüber sind nun bei Heiden und Christen nahezu dieselben. Wie die großen heidnischen Nothelfer, in erster Linie Asklepios, aber auch Sarapis und Isis, so verordnen auch die

christlichen, allen voran Kosmas und Damian, doch auch Michael, Thekla u. a. allerhand ganz wesenlose Heilmittel, z. B. Pfeffer und Schweinefett[102]; sie erscheinen in der Gestalt ihrer Statuen[103]; es geschieht, daß ein Ungläubiger ihrer zuerst spottet, aber die Inkubation schließlich doch vollzieht und geheilt wird[104]. Und entsprechend dem heidnischen Brauche hängen Genesene Nachbildungen der geheilten Glieder im Heiligtume auf[105]. Mit diesen Kulterscheinungen verbindet sich dann ein reicher Legendenschatz, den wir noch weiter unten zu würdigen haben.

Auch das heidnische Altertum hatte seinen Reliquienkult. Aber die Studien, die man in der letzten Zeit dem antiken und christlichen Reliquienwesen gewidmet hat, lassen den Zusammenhang beider als nicht allzu fest erscheinen. Es fehlt zwar nicht an Translationslegenden, deren klassisches Beispiel bei den Heiden jene Überführung der Gebeine des Theseus ist; wir wissen, daß dieser Translation eine helfende Wirkung beigelegt ward[106], und eine gewisse Tradition verbindet den blühenden heidnischen Reliquienkult des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts mit der Blüte des christlichen im vierten, ja, die Christen haben selbst den Zusammenhang empfunden[107]. Aber die Unterschiede beider sind doch auch recht bedeutsam: das heidnische Altertum kennt keine wirkliche Teilung der Reliquien[108], wir sehen niemals Reliquienstücke freiwillig abgetreten[109], namentlich aber geht von keiner antiken Reliquie eine pneumatische Kraft aus, die den christlichen nach der Überlieferung innewohnt[110].

Besondere Bedeutung aber besitzt die schon oben berührte Frage nach dem Verhältnisse der alten Götter zu den Gestalten der Heiligen. Lange Zeit hat H. Useners bekannte Ausführung über den Übergang der Aphrodite Pelagia in die heilige Pelagia[111] sich siegreich behauptet, doch ist im letzten Jahrzehnt gegen die zuerst so blendende Beweisführung von katholischen wie protestantischen Forschern Einspruch erhoben worden[112]. Usener hatte die Geschichte von der perlengeschmückten, daher auch Margarito genannten Tänzerin Pelagia von Antiochien, die sich taufen ließ und dann ihre letzten Jahre als Mönch in Männerkleidung verbrachte, mit einer Anzahl anderer Legenden vereinigt, die entweder nur denselben Namen ihrer Heldin haben oder dem Kleiderwechsel eine besondere, ja entscheidende Stellung verleihen, also, daß die Heilige durch einen Aufenthalt im Männerkloster sich übeln Ruf zuzieht. Mit diesem sexuellen Motiv verbindet Usener das Wesen der auch als Pelagia verehrten Aphro-

dite, die vom Perlenschmucke ihrer Bilder auch Margarito oder Margarita heiße, die ferner in semitischen Landen die Gegensätze von herber Jungfräulichkeit und Wollust in sich vereinige. Die Mannweiblichkeit aber finde ein Analogon in jener kyprischen Göttin auf Amathus, die in Weiberkleidern, aber mit einem Bart erschien, jener Aphrodite, die auch Aphroditos hieß, der Männer in Frauenkleidern, Frauen in Männerkleidern dienten; weitere Beispiele bilden Herakles und Omphale, die Sage von der Semiramis-Derketo. — Mit Recht aber hat man Usener entgegnet, daß jenes Motiv von der Verheimlichung des Geschlechts in allen Literaturen begegne[113], man hat u. a. auch auf die Sage von Leukippos hingewiesen; noch besser könnte man an die in Priesterkleidung einherziehende Leukippe erinnern, von der ein novellenhafter Mythus erzählt[114].

Aber auch andere Akten der Heiligen spielen mit dem Motiv, das von vornherein gar nichts mit den Phantasien des orientalischen Sexualismus zu tun hat. Da kennen wir eine Erzählung von einer frommen Frau, die sich, als Soldat verkleidet, bei Symeon Stylites einschleichen will[115], eine andere Legende berichtet, wie ein Krieger mit der ins Bordell geschickten Antonia das Kleid wechselt und dann zum Märtyrer wird[116]. Wir haben es also mit rein literarischen Zügen und nicht mit religionsgeschichtlicher Überlieferung zu tun. Eine derartig künstliche Umgestaltung eines heidnischen Mythus, wie Usener sie angenommen hat, widerspräche auch durchaus der höchst naiven Quellenbenutzung[117] dieser Legendenschreiber, ganz abgesehen von der sexuellen Anstößigkeit der heidnischen Legende.

Den gleichen starken Zweifeln bleiben andere Identifikationen unterworfen. Es ist in keiner Weise sicher festzustellen, daß die Nothelfer Kosmas und Damian Kastors und Polydeukes' Erbe in vollem Umfange angetreten haben[118]. Wohl haben die Wesenszüge der Dioskuren, dieser Helfer in der Schlacht und auf weißen Rossen einhersprengenden Boten des Kampfes, Spuren in der christlichen Legende hinterlassen. Aber dieses Doppelmotiv wechselt bezeichnender Weise seine Träger und besitzt auch für andere Heiligenpaare Geltung[119]. An Kosmas und Damian, als an christliche Nothelfer, hängt sich die Schar der Gläubigen mit ihren Bedürfnissen und dem ganzen Vorstellungsbereich von Heilungsmöglichkeiten, wie sie der antike Mensch kannte, aber darum gehen Heroen und Heilige nicht Zug für Zug ineinander über[120].

Ähnlich steht es mit anderen Gestalten des Glaubens. Der hl. Theodor als Vollerbe des Gottes Men ist ebenso unwahrscheinlich[121] wie der hl. Nikolaus als unmittelbarer Nachfolger des Poseidon, wie der hl. Phokas als heidnischer „Klabautermann“[122]. Auch die Drachenkämpfer Theodor und Georg lassen sich nicht auf ein heidnisches Vorbild zurückführen[123]. Kaum anders steht es mit der hl. Thekla. Hier erinnern zwar einzelne Züge, die Vorliebe für Myrtenhaine und hohe Bäume, der feurige Wagen, in dem Thekla durch die Luft fährt, die Weihung von Vögeln durch die Gläubigen an heidnische Vorstellungen, aber doch nur sehr im allgemeinen ohne notwendige individuelle Beziehung[124]. — Nachdem also einmal die Gleichsetzung der hl. Pelagia mit Aphrodite nicht von Bestande geblieben ist, entgleisen auch die anderen, von jener ausgehenden Parallelen[125], und es bleibt daher nur ein unerfreuliches Kuriosum, wenn man wahrhaftig auch noch die Astarte in der reinen Magd Maria hat entdecken wollen[126].

Was wir jedoch wirklich aus dem Heidentum ableiten können, das ist die auf unzähligen, ganz unkontrollierbaren Wegen sich vollziehende Tradition der Legende. Darüber gibt es keinen Zweifel: die katholische Gelehrsamkeit selbst hat diese Legenden im vollen Umfange anerkannt und gehäuft. Da haben wir die berühmte Wandersage der Siebenschläfer[127], da die immer wiederkehrende Geschichte vom Ringe im Fischbauch[128], da die alten Erzählungen von weinenden und redenden Statuen[129], von Briefen aus dem Himmel[130]; da lassen Heilige wie vor ihnen Kaiser Augustus quakende Frösche verstummen[131]; ein Märtyrer beißt sich die Zunge ab und speit sie einer Buhlerin ins Gesicht, wie ähnliches das Altertum von der Pythagoreerin Timycha, von Leaina, von dem Eleaten Zenon erzählte[132]; Heilige reden schon als Kinder im Mutterleibe gleich Apollon in seiner Vorexistenz, und sind überhaupt Wunderkinder[133]; auch die den pythagoreischen und neuplatonischen Legenden nachgebildeten Fabeln von redenden oder vernunftbegabten Tieren sind vertreten[134]. Bis in ganz kleine, fast nebensächliche Züge erstreckt sich die Ähnlichkeit; mit Recht hat man dafür auf die Geschichte von Asklepios hingewiesen, dessen heilende Tätigkeit sich ebenso wie die mehrerer Heiligen auch auf zerbrochene Gefäße erstreckt[135].

Eng verbunden sind mit diesen Legenden die heidnisch-christlichen Aretalogien und Novellen. Für jene braucht man nur an die Beziehungen zwischen den apokryphen Apostelakten und dem Leben des Apollonios von Tyana zu erinnern[136]; von diesen

geben zahlreiche Proben die Geschichten von tugendhaften Jünglingen und lüsternen Weibern, von Bekehrungen, vom Verrat einer Stadt durch die Liebe einer Königstochter, Ernstes und Heiteres. Höchst merkwürdig ist darunter eine Wandergeschichte, die uns erzählt, wie jemand in den Hades gekommen, aber, vom Beherrscher der Schatten als der zu Unrecht Geholte abgewiesen, den Auftrag erhalten habe, einen anderen, schon allzu lange Lebenden dafür zu entbieten. Diese Geschichte erzählt Lukian und ähnlich Plutarch[137], aber auch Augustin ist sie, noch damals von Mund zu Mund wandernd, als kürzlich erlebt berichtet worden[138]. — Und auch die philosophische Novelle setzt nun in neuer Gestalt ihr altes Wesen fort. Denn wenn der berühmte Anachoret Paphnutius Gott mehrfach fragt, welchem heiligen Manne er wohl gleich sei, und immer wieder zu seiner Bestürzung eine unerwartete Antwort erhält, so ist diese schön und tiefsinnig erscheinende Novelle, wie Reitzenstein beobachtet hat, aufs festeste mit einer von Porphyrios erzählten verbunden, und darüber hinaus leuchtet Herodots herrliche geschichtliche Novelle von Kroisos und Solon auf[139].

* * *

Aber man darf mit dem genannten Forscher doch wohl noch einen Schritt weiter tun. Nicht nur, daß die Geschichte der Mönche und die der heidnischen Askese deutliche literarische Zusammenhänge zeigt, daß Athanasios' Werk über das Leben des Antonius von einer uns verlorenen Biographie des Pythagoras abhängig ist[140]: auch die der Askese des Mönchtums vorausgehende hellenische muß entsprechend ihrer für das Christentum maßgebenden Terminologie mit der christlichen Askese in Wesensverwandtschaft stehen. Die christlichen Mönche und Einsiedler lösten heidnische Neupythagoreer und Neuplatoniker ab, die als Pneumatiker gleich jenen sich aller leiblichen Bedürfnisse nicht nur möglichst enthalten, sondern geradezu schämen[141]. „Weder die Askese, noch die Hauptformen, die sie im Mönchtum annimmt, sind ursprünglich dem Christentum eigen; aber sie werden allmählich sein Eigentum und durchdringen sich immer inniger mit seinem Geist"[142]. Das Mönchtum selbst erklärt sich freilich nicht restlos aus diesen heidnischen Vorgängern, wenn auch etwas mehr als aus den „Katochoi" des Sarapeions[143], aber es gehört doch in eine ganze Zeit hinein, die, wie wir ja auch

sonst gesehen haben[144], Christen und Heiden ihre Seligkeit in solchem Leben und Sinnen suchen ließ. — — —

Die sinnenfälligste, entsprechendste Ausdrucksform des Kultes und der Religion ist oft die Kunst. Auch für die christlich antike Kunst machen wir dieselbe Erfahrung wie für so manche Stücke des Kultes; mit dem Massenübertritt der Heiden drangen auch heidnische Anschauungen und Formen ein. Aber mit Recht hat ein Kenner der hellenischen wie der christlichen Kunst betont, daß man in dieser „nicht eine Tochter der Antike, sondern selbst Antike“ zu sehen habe[145], daß z. B. „der Mann, der den ersten Guten Hirten meißelte, eben Bildhauer war . . ., daß er die Welt der plastischen Hirtentypen kannte und vielleicht auch sein Teil daran selbst gearbeitet hatte“[146]. So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, daß in durchaus „antiker“ Weise die äußere Umgebung der christlichen Darstellungen aus der biblischen Geschichte, Sonne, Strom, Meere und Berg in rein mythologischer Weise erscheint, daß eine byzantinische Miniatur uns ganz wie ein pompeianisches Bild anmutet[147]; auch der bärtige Christustypus ist, wie oben angedeutet, eine Erscheinungsform des von Eubuleus, Mithras, Sarapis her wohlbekannten Götterkopfes[148]. Sehr befremdlich würden uns freilich Hymenaios und die *Juno pronuba*, die wir bei Ehepaaren auf Sarkophagen finden, berühren[149], wären wir uns nicht aus der christlichen Literatur ganz ähnlicher, rein äußerlicher Ausdrucksformen bewußt. Im gleichen Sinne tragen ältere christliche Konsular- und Beamtendiptychen als Bilderschmuck die Göttin Roma, Constantinopel, Victoria, vielleicht auch Sirenen und Pane[150].

Es ist bekannt, daß die Kirche sich ablehnend gegen Christusbilder verhalten hat; noch der Kaiserin Constantia verwies Eusebios den Wunsch, ein solches zu besitzen[151]. Aber die Heiden kannten viele vom Himmel gefallene Götterbilder, und die neuplatonische Philosophie, die mit dem primitiven Volksglauben so nahe Fühlung gewann, umgab das Dasein der Götterstatuen mit mystischer Scheu; immer mehr wähnte man im Bilde selbst eine pneumatische Kraft wahrzunehmen. So drang denn auch das Bild und sein Kult, der sich bald zu abergläubischester Verehrung steigerte, trotz des Protestes großer christlicher Lehrer[152] immer tiefer in das Bewußtsein der Massen ein; die „nicht von Menschenhänden gemachten“ Bilder ersetzten die heidnischen „himmelentstammten“ Idole[153] und die griechische Bildertheo-

logie der späteren Zeit trat das Erbe der antiken Anschauungen an[154].

Mit der hellenischen Kunst, mit der antiken Philosophie, Rhetorik, Grammatik gingen auch zwei spezifisch heidnische Wissensgebiete in den christlichen Besitz über, die Astrologie und Alchemie. Es ist ein Verdienst der neuesten Zeit, mit manchem vom Rationalismus aufgestellten und dann weiter vererbten Verdammungsurteil über den „Aberglauben“ gebrochen zu haben. So hat ein genauer Kenner der alten und der modernen Astronomie ohne Zweifel recht, wenn er der Astrologie nachrühmt, sie habe „nicht nur infolge ihrer praktischen Bedeutung die wissenschaftliche Astronomie durch dunkle Jahrhunderte gerettet, sondern auch eine förmliche Weltanschauung gebildet, die in der merkwürdigsten Weise mit wahren und vermeintlichen Fortschritten des Denkens, aber auch mit den heißen Wünschen und den törichten Hoffnungen der Menschen wie mit ihrem abgründigsten Fatalismus sich zu verbinden vermochte“[155]. Der kraftvolle, auch von einem Augustin nachdrücklich geführte Kampf gegen die Astrologie wußte im Westen dem Vordringen dieser Geheimwissenschaft lange zu wehren, im Osten aber unterwarf die Masse der schon vorhandenen astrologischen Schriften sich bald das Denken der Menschen[156], deren etwaiges Mißtrauen der Hinweis auf den Stern von Bethlehem besiegen mochte[157]. So blickten denn unzählige Christen noch lange Jahrhunderte gläubig zu dem glänzenden Reigen der alten Gestirngötter auf. — Das Gleiche gilt für das Fortleben der griechischen Alchemie. Auch sie ist nicht reiner Aberglaube, sondern, ähnlich der Magie, „auf Abwege geratene Physik“[158]. Der bedeutendste Alchemist, Zosimos, der nach der Weise einiger Neuplatoniker mit der christlichen Gnosis in loser Fühlung stand, wirkte stark auf die christliche Nachwelt ein. Freilich war dieser Einfluß mehr ein literarischer, beruhend auf der gelehrten Erläuterung seiner Bücher, als der unmittelbare der von ihm und seinen nächsten Zeitgenossen vertretenen Geheimwissenschaft[159].

Das hier entworfene Bild der Übergänge[160] ist im großen und ganzen weder im Sinne derer ausgefallen, die an eine Einwirkung des Heidentums auf das Christentum nicht glauben, noch vollends derer, die große Stücke des Christentums allein aus der „Antike“ erklären wollen.

Das älteste Christentum zeigt einige Analogien in Anschauung, Terminologie, literarischer Form; das spätere vermehrt diese Beziehungen. Mysterien, Kult, Ethik, Philosophie, Literatur, Kunst, Aberglaube verraten auf beiden Seiten die größten Ähnlichkeiten. Entlehnungen unmittelbarster Art sind vorhanden; die Rolle des Gebers spielt meist die Antike, hie und da aber auch einmal das Christentum. Aber eine ganze Reihe von Koinzidenzen führt uns Christen und Heiden als Kinder derselben Zeit vor, deren Stimmung beide untertan waren. Den eigentlichen Kern des Christentums jedoch berühren diese Zusammenhänge nicht, so groß der Wert ihrer Ermittlung auch im Einzelfalle bleibt. Denn kein Vernünftiger wird einen Paulus aus seiner Kunde der Mysterien, einen Ambrosius aus ciceronischer Ethik, einen Augustinus aus dem Neuplatonismus erklären wollen. Was diese großen Geister des Christenglaubens trieb, was in ihnen zur weltbewegenden Macht ward, war im letzten Grunde Christus' Wesen selbst und wird uns wie dieses immerdar ein Geheimnis bleiben.

Sechstes Kapitel.

Zusammenfassung und Ergebnis.

Überblicken wir einmal den zurückgelegten Weg, so haben wir, uns von Station zu Station durcharbeitend, die alte Wahrheit erkannt, daß wissenschaftliche Schlagworte, deren sich leider auch zuweilen große Gelehrte bedienen, nicht wissenschaftliche Wahrheiten sind, und daß alle Verallgemeinerungen nur dazu dienen, zu verdünnen oder zu verschleiern. Jenes abgekürzte Verfahren, mit dem man das Heidentum, weil es doch einmal sein Ende gefunden hat, mit dem man das gesamte Altertum, namentlich ob seiner vielberufenen „Sittenverderbnis", voll teleologischer Befriedigung unaufhaltsam in den Abgrund gleiten läßt, ist ein Stück mechanischer Geschichtschreibung. Denn auch hier gilt es nicht zu richten, sondern zu verstehen, nicht zu wissen, sondern zu forschen. Leicht ist es, in einem sonoren Sophistenvortrage Zuhörern von laienhaftester Gläubigkeit den Beweis zu liefern, warum alles gerade so kommen mußte, wie es sich zugetragen hat, unendlich viel schwerer aber, sich mitten in die Geschehnisse als ein Mitlebender zu versetzen und der Zeitgenossen Hoffnungen und Befürchtungen, Haß und Liebe zu teilen. Es gilt, die äußere und innere Geschichte des großen Vorganges zu verfolgen, stets zur Resignation bereit, wenn unsere historische und philologische Anatomie nicht genügen will, ein reinliches Präparat zu liefern, geschweige denn hinter den Lebensfunktionen das Leben selbst zu erfassen. Hier ist alles Ahnen, nicht Erkennen. — —

Äußere Vorgänge aber und innere Wandlungen sind auch hier aufs innigste verbunden. Die wirtschaftliche Verelendung des Römerreiches, so sahen wir, ließ die alten Kulte, die einer materiellen Unterlage nicht entbehren konnten, verfallen; die Not der Zeit führte so viele Heiden zum Christentume, dessen Hellenisierung und stark entwickelter Mystizismus dem Gebildeten wie dem Anhänger der Geheimkulte Ersatz für das Aufgegebene zu bieten vermochten. Die Spiritualisierung des Heidentums durch die neuplatonische Philosophie und die Volksbücher

des Hermetismus schuf einen Ausgleich; oft genügte nur ein leiser Anstoß, um den Heiden zum Christen, aber auch wiederum den Christen zum Renegaten zu machen. Erbitterte Christen- und Heidenfeinde stehen neben weitblickenden Bekennern beider Religionen; Synesios besucht noch als Neuplatoniker christliche Kirchen, Gregor von Nazianz schwärmt in Athen; äußerlich bekehrte Heiden teilen ihr dichterisches Schaffen in reinlich gesonderte Hälften, und unaufhörlich muß die christliche Gesetzgebung Abfälle von der Kirche mit Strafe bedrohen. Und da die immer wiederholte Frage, ob der neue Gott auch wirklich das äußere Glück des Reiches verbürge, keine entscheidende Antwort finden kann, so schwanken die dumpfen Massen des Volkes, die noch lange Zeit zahlreichen heidnischen Bräuchen frönen, je nach ihrem eigenen äußeren Dasein hin und her.

Von ungeheurer Bedeutung bleibt in dieser knechtischen Reichsbevölkerung, die sobald den heidnischen Kaiserkult durch einen christlichen ersetzt, die religiöse Stellung des Monarchen. Wohl trotzt ein Athanasios dem Julian, wohl droht Ambrosius dem Valentinian und zwingt dem Theodosius seinen Willen auf, wohl reden Libanios und Synesios offen vor dem Thron, wohl sind Christen wie Johannes Chrysostomos, Heiden wie Julian von der Gewalt des Priesters gleich überzeugt, aber der Wille des Herrschers bleibt doch von maßgebendstem Einfluß. Elagabal bürgert die Götter seiner syrischen Heimat nicht ohne Unduldsamkeit im Westen ein, Decius ist der erste furchtbare Christenverfolger, Aurelian schafft den Sonnenkult und stärkt das ermüdende Heidentum, Diocletian läßt alte und neue Kulte wiedererstehen — Constantin setzt das Christentum auf den Thron. Und weiter führt uns die Geschichte über den Apostaten zu Theodosius, dem Besieger des Heidentums in der Feldschlacht, zu Justinian, dem ersten Inquisitor. Indifferente Herrscher sind unmöglich. — Und doch findet selbst die kaiserliche Macht nicht selten ihre Schranken an der Menge der Glaubensgegner; auch der Wille des Imperators darf den inneren Frieden des Reiches nicht allzu nachdrücklich stören. Schon der Verfolger Diocletian muß hie und da ein Kompromiß schließen, klug schont Constantin das Heidentum, Constantius' Auftreten wird mit der Zeit vorsichtiger, Julian sieht sich außerstande, eine ernstliche Verfolgung einzuleiten, Theodosius nutzt seinen Sieg milde aus, und erst der Fanatiker Justinian fühlt sich in der Lage, den Gegner auszurotten. — —

Immer wieder begegnet man modernen Versuchen, die Zahlenverhältnisse der Konfessionen zu ermitteln. Aber wie die antiken Bevölkerungsbewegungen sichere Berechnungen nur in ganz seltenen Fällen zulassen, so ist auch hier eine genauere Bestimmung ausgeschlossen. Welche Massen noch unter Justinian im Heidentum verharrt hatten, sagen uns früher vernommene Berichte[1] — wenn diesen zu trauen ist. Aber selbst falls sie richtig wären, gäben sie uns beim Fehlen aller Volksstatistik kein wirkliches Bild des Verhältnisses. Wir können immer wieder nur sagen, daß bis auf späte Zeiten die heidnischen Inseln im weiter und weiter gewordenen Meer des Christentums von beträchtlicher Zahl und Festigkeit waren, bis endlich, endlich in der Zeit, die wir das Mittelalter zu nennen gewohnt sind, das letzte Asyl des Hellenentums in Lakonien zusammenstürzte. — Diese gewaltige Dauer verbürgte auch der religiöse Zusammenschluß des Orients und Occidents. Vom Siegeszug der östlichen Götter im Römerreich ist oft die Rede gewesen. Aber neben ihnen erhalten sich auch die Gottheiten des Westens in einer gewissen Stärke, und wenn Mithras und Kybele nach schweren Verlusten durch die kaiserliche Macht wieder Boden gewinnen, so kommen auch Asklepios und andere griechische wie römische Kulte wieder auf. Julian opfert nicht nur der Ma, predigt nicht nur von Helios und Kybele, sondern rühmt auch den hellenischen Heilgott als seinen besonderen Schutzpatron. Und die uralten Volksfeste Roms bewahren ein äußerst zähes Leben.

Dazu schließen die Philosophen einen festen Bund mit der Volksreligion; die Theologie spiritualisiert den Götterglauben. Man erkennt im Lager der Philosophen die Gefahr, die der Religion von den Reformationsgedanken des Porphyrios droht, und nimmt Opfer wie Orakel in mystischer Interpretation als integrierende Bestandteile in den großen Systembau des späteren Platonismus auf. So wird das ganze innere Leben der Heiden zu einer Einheit; der Philosoph legt jedem Kulte seinen besonderen spiritualistischen Sinn bei, ihn scheidet nichts von der alten Religion, deren Bräuche frühere Denker entweder bekämpften oder nur zur Vermeidung des Anstoßes befolgten.

Es nützt nichts, immer wieder nach den Gründen des christlichen Sieges zu fragen und diese in systematischer Reihenfolge aufzuführen. Namentlich ist der Hinweis auf die Verbreitung des neuen Glaubens unter den kleinen Leuten nicht entscheidend; denn auch die Verehrer von Mithras und

Kybele sind zuerst in ganz bestimmten niederen Volksschichten anzutreffen, und im Unglück waren gerade die breiten Massen noch spät schnell genug bereit, der Kraft des neuen Gottes zu mißtrauen, gerade sie hielten an den heidnischen Volksfesten mit besonderer Zähigkeit fest. Der Sieg des Christentums bleibt somit für den, der kein wohlparagraphiertes Handbuch für kompendiumssüchtige Lesermassen schreiben muß, ein ernstes Problem, das nicht durch eine Reihe schnell aufzuzählender Faktoren aufzulösen ist; vor uns liegt eine lange und wechselvolle Entwicklung, ausgegangen von einer Persönlichkeit, die in der Geschichte ihresgleichen nicht hat und so allerdings des Rätsels Lösung enthält[2]. — —

* * *

Interessant ist ein Vergleich mit dem Kampfe, den in den nordgermanischen Ländern das Heidentum mit dem neuen Glauben geführt hat[3]. Wir wissen darüber ziemlich genau Bescheid[4]; die Analogien sind oft überraschend. Zunächst blieb dem Nordgermanen ebenso wie dem heidnischen Südländer die Religion der Väter heilig; immer wieder betonte man, es sei kein Grund vorhanden, von ihr sich loszusagen[5]. Dazu war die Gestalt des Heilandes dem Nordländer aus den gleichen Gründen wie Griechen und Römern befremdlich oder unsympathisch; die Jungfrauengeburt erschien lächerlich, Christus' Schwäche, seine Peinigung am Kreuze unverständlich, wie der neue Glaube denn auch den Eindruck der Weichlichkeit machte[6]. Gern wollte man Christus' Göttlichkeit als die eines fremden Nationalgottes zugestehen und einen Gott von geringerer Macht in ihm sehen, nur ihn nicht als alleinigen Herrn über sich anerkennen[7]. Wie sich Constantin und Constantius, aber auch zahlreiche Privatleute erst am Ende ihres Lebens taufen ließen, so verschoben die Nordländer ebenso gern die heilige Handlung, um dann durch sie alle Sünden letztgültig zu tilgen[8]. Auch drang durchaus entsprechend dem Vorgang im Süden die Bekehrung sehr oft keineswegs in die Tiefe des Einzelmenschen wie der Gesamtheit; es entstand eine Mischreligion, aus der das Opfer noch nicht verschwunden war[9]; die Rückfälle waren überaus häufig, namentlich wieder bei äußerem Unglück[10], selbst abtrünnige Kleriker blieben keine Seltenheit[11]. Und wie die Kirche im Süden allerhand heidnische Sitten und Gebräuche duldete, so übernahm die nordische Kirchenverfassung ein altes Muster[12]. —

Der religiöse Zustand vor dem Christentum war freilich in beiden Hälften Europas durchaus verschieden. Während im Süden der neue Glaube eine immer stärker werdende religiöse Empfindung vorfand, die sich im Laufe der Jahrhunderte zu brünstigster Glut steigerte, herrschte unter den Germanen beim Eintritt des Christentums schon vielfach ein beträchtlicher Unglaube gegen die alte Religion, eine scharfe Skepsis gegen die Bilder der Gottheit und als Ersatz dafür ein trotziges Vertrauen nur auf sich selbst. Und doch fehlte auch hier nicht ein Zug mystischer Spekulation, wenn man von den Volksgöttern ganz absehend zum Schöpfer der Sonne emporblickte[13].

Es ist hier der Versuch gemacht worden, den Ausgang des griechisch-römischen Heidentums in seiner geschichtlichen Entwicklung nach den Quellen vorzuführen. Die mannigfachen Berührungen aber zwischen den beiden streitenden Konfessionen, die sich öfters ja auch zu einem kurzen Miteinanderwandern entwickelten, stellen uns vor eine weit höhere Aufgabe. Es muß einmal eine gemeinsame Religionsgeschichte der ganzen Epoche geschrieben werden, die uns das gesamte innere Leben dieser Zeiten im Vollbilde zeigen und so auch die großen christlichen Männer auf der Folie des Heidentums noch heller als bisher aufleuchten lassen würde. Denn auch das Heidentum war Jahrhunderte lang eine große, einheitliche religiöse Macht. Die Lösung dieser Aufgabe dünkt mich notwendig. Denn, sagt Söderblom mit vollem Recht, alles, was wir Religion nennen, bildet trotz der Unterschiede und Gegensätze eine zusammenhängende Größe, die von der Wissenschaft einheitlich bearbeitet werden muß.

VORBEMERKUNG.

[1] Vgl. über diesen Wahn besonders L. Friedländer: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine.* IV[8], 1910, S. 121ff. und 279. [2] Von der Literatur über das große Thema nenne ich das bekannte Buch V. Schultzes: *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums.* Jena. I. 1887; II. 1892. Obwohl hier eine genügende Ausnutzung der Inschriften, vor allem der griechischen, noch fehlt, ferner die Polemik und Philosophie des Heidentums fast gar nicht berücksichtigt ist und auch manche wichtige Probleme, z. B. die Frage nach den Gründen der Kampfpausen in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Hellenen, kaum einmal auftauchen, so sollte man doch dieses Werk um so weniger schelten, als man es schon oft genug mit großem Nutzen verwendet hat. Wenigstens hat die christliche Literatur darin eine ausgezeichnete Verwertung gefunden. Recht brauchbar für einzelne Teile des behandelten Gebietes ist das geistreiche und auch stellenweise trotz seines fragmentarischen Wesens recht gründliche Werk G. Boissiers: *La fin du paganisme.* Paris 1891. Reich an Gedanken und schöpferischer Verwertung des Materials bleibt A. Dieterichs Darstellung des *Untergangs der antiken Religion* (Kleine Schriften XXX, S. 449—539); es ist tief zu beklagen, daß der Verfasser daraus kein umfassendes Werk hat gestalten wollen. Den größten Nutzen brachte mir das ebenso elegant geschriebene wie wissenschaftlich fest begründete Buch J. Toutains: *Les cultes païens dans l'empire romain* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses. XX. XXV. Paris 1905. 1911); ich sehe in diesem u. a. eine notwendige Modifizierung von F. Cumonts bewundernswerten, aber hie und da etwas einseitigen Arbeiten über die orientalischen Religionen der Spätantike. Mit ungeteilter Zustimmung habe ich natürlich G. Wissowas Werk: *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912, wieder und wieder herangezogen, während ich mich zu O. Seecks Behandlung der religiösen Zustände in jenen Jahrhunderten zuweilen ablehnend stellen mußte. Über Harnacks bekanntes Werk: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I., II,. 3. Aufl., 1915, habe ich oben im Texte S. 1 das Nötige gesagt. Recht nützlich war mir dann über den Anfang des 3. Jahrhunderts K. Bihlmeyer: *Die syrischen Kaiser zu Rom und das Christentum.* Rottenburg 1916; auch J. Réville: *La religion à Rome sous les Sévères.* Paris 1886, übersetzt von G. Krüger. Leipzig 1906, ein jetzt etwas veraltetes Buch, habe ich gelegentlich zitiert, während ich von E. v. Lasaulx: *Der Untergang des Hellenismus.* München 1854, keine eigentlicheFörderung mehr verspürt habe. [3] a. a. O. S. 450.

Erstes Kapitel.

KURZER ÜBERBLICK ÜBER DAS RELIGIÖSE LEBEN IM 2. JAHRHUNDERT UND ZU BEGINN DES DRITTEN.

Die beste Behandlung der religiösen Zustände in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten findet man in L. Friedländers klassischem Werke: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine.* IV[8], 1910, S. 119—398. [1] Pausanias VIII 8, 3 erklärt, er habe bei Beginn seiner Schriftstellerei die Sage von Arne für Torheit gehalten, sei aber im weiteren Verlaufe seines Werkes zur Erkenntnis des tieferen Sinnes gekommen. Solche Bekenntnisse der Bekehrung sind nicht selten: vgl. unten S. 255 Anm. 20. [2] IX 2, 5f. [3] I 32, 4. [4] VII 22, 4; IX 24,3; 27, 1; 38, 1 u. a. Vgl. darüber Ch. Clerc: *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIme siècle après J.-C.* Paris 1915, S. 10ff. [5] III 20, 4; vgl. S. Wide: *Lakonische Kulte*, S. 215. [6] III 16, 12. [7] VIII 38, 7. [8] VII 18, 11f.; vgl. auch Friedländer a. a. O. 210ff. [9] II 30, 4; vgl. Preller-Robert: *Griechische Mythologie* I 747, 6; How and Wells; *A commentary on Herodotus* II 46 zu Herod. V 82, 1. Über die epidaurische Mneia und Auxesia s. unten S. 7 und Anm. 41. [10] VIII 42, 11. [11] IX 39, 14. [12] II 24, 1; vgl. Preller-Robert a. a. O. 267, 2. [13] II 11, 7; Preller-Robert 521, 4. [14] VI 26, 1; vgl. dazu Hitzig-Blümners Kommentar mit dem Hinweis auf die elischen Münzen. [15] II 30, 2. Davon wird noch später die Rede sein; denn dieser Kult hat überaus lange gedauert. [16] I 17, 1. [17] VII 26, 4: Hestiaia für Oreos. [18] Da ich hier nicht ein Lehrbuch schreibe, so führe ich nicht noch die Literatur über den Gegenstand an, sondern setze voraus, daß der philologische Leser mir die Kenntnis der Hauptwerke zutraut. [19] IG. III 1, 700 (702; 718). [20] IG. III 1, 69. [21] IG. II[2] 1368; vgl. Prott-Ziehen: *Leges Graecorum sacrae* II 1, S. 132ff.; E. Maaß: *Orpheus* S. 18ff.; P. Stengel: *Die griechischen Kultusaltertümer*, S. 167f.; F. Poland: *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, S. 197; 268; 532; W. Kroll bei Pauly-Wissowa IX 2, 1828f. und auch A. Elter im *Ostergruß der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn an ihre Angehörigen im Felde.* 1916. S. 87—94. [22] IG. III 1, 171 aus dem 3. Jahrhundert. [23] IG. III 1, 239. [24] IG. III 1, 273. [25] Zeus Soter und Athena Soteira: IG. III 1, 281. — Julia Domnas Ehrung: v. Premerstein, Österreich. Jahreshefte XVI, 1913, 249ff. [26] IG. III 1, 77; vgl. 203; 205. [27] IG. III 1, 73f.: vgl. Prott-Ziehen a. a. O. S. 148ff.; Dittenberger: *Sylloge* II [2] 633; Poland, a. a. O. 217. Hierher gehören auch die Orgeonen der syrischen Göttin des Piräus, Εὐπορία ϑ[ε]ὰ Βελήλα: IG. III add. 1280a = Dittenberger, a. a. O. 739; vgl. Poland, a. a. O. 9; 218. [28] Vgl. H. Hepding: *Attis.* Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten I, 1903, 82 zu IG. III 1, 172f. [29] IG. III 1, 404. [30] Vgl. von eleusinischen Inschriften aus dieser Zeit Dittenberger: *Syll.* II[3] 853/4; 872 vom Jahre 177—180; 873 (Einweihung des Commodus); 885 etwa vom Jahre 220. [31] *Inschriften von Olympia* 104ff. [32] Ich benutze hier Homolle: Bull. de corr. hell. XX, 1896, 727ff. und Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa IV, 2, 2581ff.; vgl. auch noch Dittenberger, a. a. O. 817; 821; 825; 829f.; 835f. [33] Dittenberger, a. a. O. 877. [34] Spartian. *Pescennius Niger* 8. [35] Über das Zeugnis

des heil. Cyprian (unrichtig von Hiller v. Gärtringen, a. a. O. 2582 in die Jahre 200—257 gesetzt: es handelt sich um den Märtyrer vom Jahre 304), s. unten S. 255 Anm. 20 das Nötige; das Zeugnis ist m. E. apokryph. Auch über den Roman des Heliodoros s. unten S. 88. [36] Orig. *c. Cels.* III 24: vgl. damit das sehr wichtige Zeugnis des Maximus Tyrius: *Diss.* IX 7, S. 110, 8 Hob. [37] IG. IV 1000. [38] IG. IV 956. [39] Der erste große Bericht: IG. IV 951 stammt etwa aus dem 4. Jahrhundert. [40] IG. IV 956: vgl. Preller-Robert: *Griechische Mythologie* I 252; S. Wide: *Lakonische Kulte* S. 91 f. [41] IG. IV 1010; vgl. oben S. 5 und Anm. 9. [42] Über dieses Amt s. P. Stengel, a. a. O. S. 43. [43] IG. IV 1062. [44] Hiller v. Gärtringen: *Die Insel Thera* I S. 178f.; III 192f. [45] Über diesen Hektorkult vgl. E. Rohde: *Psyche* II² 350. [46] Etephilai, Karissai: IG. XII 2, 222; 484, 12; 255, 3f. Über erstere vgl. Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa VI, 1, 712. — Über den Dionysoskult in Kleinasien vgl. W. Quandt: *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto.* Diss. Hal. 1912. S. 215f. über Phrygien. [47] Da haben wir IG. XII 2, 484 den Zeus Aitherios (vgl. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1101, 1), den Ammon Eleutherios, Adrasteia, den Dienst der Augusti, der Pnistia, Etephila, des Poseidon Mychios (Gruppe II 1139, 1), der Mychia (Aphrodite? vgl. Gruppe 1358, 2), der ἀπαραίτητοι θεαί, d. h. der Erinyen, der heiligen „Hütte" (= Kybele), des Zeus Mainalios (?): aller dieser Kulte πάρεδρος ist Bresos. [48] K. Holl: *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien.* Herm. XLIII, 1908, 240—254; F. Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (übersetzt von Gehrich)² S. 26. [49] Es sind dies höchst interessante Ergebnisse, die F. Steinleitner: *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike,* Leipzig 1913, aus den Inschriften gewonnen hat; dadurch ist auch die dünne literarische Überlieferung, z. B. Menander *fr.* 544, etwas leibhaftiger geworden. Unter den Inschriften ist von besonderem Interesse auch die S. 21 genannte: Keil-v. Premerstein, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien.* Denkschr. d. Wien. Akad. 54, 1911, S. 106 n. 208. [50] Keil-v. Premerstein, a.a.O. 20. [51] Vgl. Bull. de corr. hell. XII, 1888, 82ff.; XV, 1891, 172ff.; XXVIII, 1904, 20ff.; J. Schäfer: *De Jove apud Caras culto.* Diss. Hal. XX, 4, S. 414ff. [52] Vgl. B. Müller: Μέγας θεός. Diss. Hal. XXI, 1913, 3, S. 318; ebenda siehe noch andere synkretistische Gruppierungen mit Zeus; vgl. auch Gruppe, a. a. O. 1111, 3; G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* ² 376; derselbe Gott auch in Rom: CIL. VI 432 (= Dessau 3046); 733. [53] Bull. de corr hell. XIII, 1889, 312 n. 20, 1. [54] Bull. de corr. hell. XII, 1888, 269 n. 54. [55] W. Schürer: *Juden und σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον im Bosporos.* Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1897, 1, 200ff.; F. Cumont, a. a. O., S. 75. [56] Cagnat: *Inscript. graec. ad res Romanas pertinentes* IV 739. [57] Über Emesa vgl. A. v. Domaszewski: *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa.* Arch. f. Religionswiss. XI, 1908, 223ff. — Über Heliopolis vgl. H. Winnefeld: Rhein. Mus. LXIX, 1914, 139ff. [58] T. Sauciuc: Röm. Mitt. XXV, 1910, 263ff.; vgl. auch Cumont: *Die Mysterien des Mithra* (übersetzt von Gehrich), S. 29ff. [59] Ich lege hier natürlich überall W. Otto: *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I. 1905; II. 1908 zugrunde; eine vortreffliche Darstellung bietet auch W. Schubart: *Einführung in die Papyruskunde.*

Berlin 1918, S. 335ff. [60] Vgl. Otto, a. a. O. I 63. [61] Otto, a. a. O. I 79. [62] Otto, a. a. O. 226. [63] Otto I 288f. [64] Ebd. I 327. [65] Ebd. II 10f. [66] Ebd. I 338. [67] Ebd. 392ff. [68] Die Literatur der heiß umstrittenen Frage ist bis auf die neueste Zeit nicht unbeträchtlich; die ältere findet sich verzeichnet bei W. Otto, a. a. O. I 119ff. Die von Reuvens aufgestellte und danach ziemlich allgemein angenommene Anschauung, die κάτοχοι seien „Klausner" gewesen, Vorläufer des späteren Mönchtums, ist danach von der Interpretation: „Besessene" abgelöst worden: Preuschen, *Mönchtum und Sarapiskult.* Gießen 1903, S. 14f., 30; diese Besessenen sollen dort Inkubation geübt haben. Nachdem danach R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, S. 71ff. die κατοχή als ein Noviziat und die κάτοχοι als Gefangene des Gottes erklärt hatte, gab K. Sethe: *Sarapis und die sogenannten κάτοχοι des Sarapis*, Abhandl. d. Götting. Ges. d. Wiss. XIV, 1913, 1—100 eine ganz neue Deutung, indem er eine Tempelhaft ohne religiösen Charakter feststellte. Darauf erwiderte U. Wilcken (vgl. auch dessen Bemerkungen: *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I 2, 1912, S. 130), indem er seinerseits ein mystisches Verhältnis annahm (Archiv für Papyrusforschung VI, 1913 S. 184—212). Dieser Anschauung ist auch H. Diels: Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. 1916, 78 beigetreten, der Sethes Deutung durch Wilcken für widerlegt hält, ohne die neue Arbeit jenes Forschers in den Götting. gel. Anzeigen 1914, 385ff. zu berücksichtigen. Im Sinne eines religiösen Verhältnisses hat sich dann noch W. Bousset (Krüger: Theol. Rundschau 1917, 3. H., S. 177, 1) ausgesprochen. Dem möchte auch ich mich zuneigen, obwohl die Sache noch ihre Schwierigkeiten hat. [69] Vgl. CIG. II 3163; Sethe: Abhandl. d. Gött. Ges. 68f. [70] U. Wilcken: *Grundzüge* usw. I 2, 134 no. 102. [71] Vgl. A. Dieterich: *Abraxas* 1ff.; R. Reitzenstein: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* 4f7ff. [72] Sansnōs: Wilcken, a. a. O. 147, 116. — Nearchos: Wilcken, a. a. O. 147, 117. Ähnliche religiöse Reisen werden wir noch für das 4. Jahrhundert kennen lernen. [73] Wilcken, a. a. O. I 2, 149, 120; vgl. I 1, 125 (Friedländer, a. a. O. 222ff.). Für Ägypten bezeugt dasselbe Chairemon bei Porphyrios: *Epist. ad Aneb.*, S. 30f. Parthey. Auch beim Zauber sind Drohungen gebräuchlich, vgl. z. B. A. Dieterich: *Papyrus magica.* Jahrbb. f. Philol. Suppl. XVI, 1888, 796, 17ff. [74] Vgl. u. a. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* S. XI. [75] Vgl. unten Kap. III 2 S. 111 f. meine Ausführungen über Jamblich. [76] *Protrept.* 2, S. 10, 20. Stähl. [77] Über Amphiaraos und Trophonios vgl. Celsus: Orig. *c. C.* III 34; VII 35; über Trophonios die aus dem 3. Jahrhundert stammende Inschrift IG. VII 3426 (E. Rohde: *Psyche* II² 374, 1). [78] Vgl. darüber Buresch: *Klaros*, S. 29ff., der sich (S. 40) mit Recht gegen Clemens' unterschätzendes Urteil wendet. Angriffe auf Klaros haben wir bei Oinomaos von Gadara (Euseb. *praep. ev.* V 22, 1ff.) und in den *Orac. Sibyll.* VII 55; s. Buresch 43f. [79] CIL. VII 633: *diis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis coh. I Tungrorum;* VIII 8351 III 2880; = Dessau 3230; 3230a,b. Die Weihenden haben m. E. nicht das Orakel nach Vereinbarung zur gleichen Zeit befragt (Friedländer, a. a. O. 178), sondern dieses hatte Verse verfaßt, in denen es Weihungen an einzelne Götter vorschrieb, wie dergleichen dann in der neuplatonischen religiösen Literatur, z. B. durch Cornelius Labeo, benutzt ward. [80] Buresch:

Athen. Mitteil. XVII, 1892, 16—36, wohl vom Jahre 162 n. Chr. [81] Vgl. F. Heinevetter: *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien.* Diss. Breslau 1912 (vgl. über die Zeit ebd. S. 43). [82] Vgl. E. Reisch bei Pauly-Wissowa I 1, 860ff. und auch Christ-Schmid: *Geschichte der griech. Litteratur* II 508. [83] Poland, a. a. O., S. 49; 209. [84] Ebd. 75 u. ö. [85] Ebd. 196ff. und in der oben S. 249 Anm. 46 angeführten Dissertation von Quandt passim. [86] Ebd. 39. [87] Ebd. [88] Vgl. vorläufig W. Otto, a. a. O. I 128 oben: ich komme unten noch darauf zurück. [89] *Diss.* 9, 7, S. 110, 6ff. Hob.; vgl. oben Anm. 36. [90] Vgl. S. 13. [91] G. Wissowa, a. a. O. 303, 6. [92] Wissowa, a. a. O. 374. [93] Ebd. 89; 355. [94] J. Réville: *Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus* (übersetzt von G. Krüger. Leipzig 1906), S. 239ff., modifiziert von K. Bihlmeyer: *Die syrischen Kaiser zu Rom und das Christentum*, 1916; Wissowa 89f. A. v. Domaszewski: *Die Personennamen bei den Scriptores historiae Augustae.* Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1918, 13, S. 151, macht darauf aufmerksam, daß Elagabal als Gegenbild der kapitolinischen Trias die Vereinigung der höchsten Götter des Reiches, des arabischen Elagabal, der karthagischen Juno Caelestis und der griechischen Pallas verfügt habe, worin ganz folgerichtig der Sieg der Völker des Reiches über den weltbeherrschenden Gott des Kapitols zum Ausdruck gekommen sei. [95] Wissowa 91f.; Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1481. [96] Lamprid. *Alex. Sev.* 29, 2: 43, 6. Die Angabe wird nachdrücklich bekämpft von Bihlmeyer, a. a. O. 120ff.; nach Domaszewski, a. a. O. 143 entstammt sie einem Autor aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, der das Christentum mit besonderer Achtung behandelt habe, was m. E. nicht sicher ist. [97] v. Domaszewski: *Die Religion des römischen Heeres.* Westdeutsche Zeitschrift XIV, 1895, 61. [98] CIL. X 1, 6422 = Dessau 4037, vgl. Wissowa, a. a. O. 542, 5. [99] Wissowa 303f. [100] CIL V 2, 5689; 5786—5791; 6575; 5450 (= Dessau 4826); 1, 780; 781 (= Dessau 3119); vgl. 2380; 3234—3239; 3240 (= Dessau 3116; 3117); vgl. Wissowa 191. [101] CIL. V 1, S. 390; vgl. Friedländer, a. a. O. 209. [102] Man vergleiche hier CIL. VIII Suppl. I—IV passim. Was die genannten Götter Saturnus, Cereres, Liber-Libera angeht, so hat Wissowa in seinem vorzüglichen Aufsatze: *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande* (Archiv f. Religionswiss. XIX, 1918, S. 37; 38f., 26) uns diese im einzelnen kennen gelehrt: Saturn ist Baal resp. eine Hauptgottheit oder auch verschiedene Gottheiten der libysch-barbarischen Urbevölkerung; die Cereres sind die schon früh, im Jahre 396, in Karthago heimisch gewordenen Demeter und Kore; Liber-Libera ist ein einheimisches Götterpaar. [103] CIL. XII passim: wichtig ist hier auch die dea Andarta: 1554—60 (vgl. Ihm bei Pauly-Wissowa I 2, 2120). [104] CIL. XIII 1 passim. [105] Eph. epigr. VII 965; 1084; 985; 1056f. [106] CIL. XIII 1. Über Mercur vgl. neben Wissowa im eben genannten Aufsatze S. 25 (40) auch Toutain: *Les cultes païens dans l'empire romain* I 297ff. Ein Tempel des Mercur und der auch sonst mit ihm verbundenen Rosmerta wird zu Trier im Jahre 232 gestiftet: CIL. XIII 2, 4208; vgl. Wissowa: *Relig. u. Kult. d. Röm.* 306. Über Hercules ebd. S. 284. [107] Wissowa, a. a. O. 297 und im eben genannten Aufsatze S. 10; 30. [108] CIL. XIII 2, 1; 2, Wissowa in seinem eben genannten Aufsatze S. 25. [109] CIL. III passim.; vgl.

R. Peter in Roschers *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* IV 869ff. und Wissowa, a. a. O. 34f. [110] CIL. III Suppl. I 10439ff. = Dessau 3740ff. [111] Toutain I 330f. [112] Wissowa: *Relig. u. Kult. d. Röm.* 376. [113] Wissowa, a. a. O. 284; Toutain I 400ff. [114] Toutain 324. Über Arduinna und Abnoba vgl. Wissowa: im öfters genannten Aufsatze S. 30; 46. [115] Juppiter verschmilzt mit Balmarcod; er wird J. Heliopolitanus (Wissowa: *Rel u. Kult. d. Röm.* 363); Juno regina und Jupp. Dolichenus sind auf der aus dem Jahre 218 stammenden römischen Inschrift: CIL. VI 1, 367 = Dessau 4322, vgl. Österr. Jahresh. XVII, 1914, Beibl. 49 σύνναοι; Minerva wird zur Berecintia (Paracentia, Parachintia): Wissowa, a. a. O. 255; 326, 1. [116] Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (übersetzt von Gehrich), S. 169f.; Toutain, a. a. O. II 36ff.; Wissowa, a. a. O. 362f. [117] Cumont, a. a. O. 129; Toutain, a. a. O. II 43ff.; Wissowa, a. a. O. 363f. [118] Toutain, a. a. O. II 74ff.; 101. [119] An Taurobolien und Kriobolien nennt Hepding: *Attis* S. 97 eine ganze Reihe zu Beginn des 3. Jahrhunderts: vom Jahre 203, 216, 224, 228, 238 (239). Dann haben wir Zeugnisse aus Lactora vom 24. März 239: CIL. XIII 1, 510 = Dessau 4127, vom 8. Dezember 241: CIL. XIII 1, 520; 511 = Dessau 4125f.; vgl. XIII 512—519; aus Dea Vocontiorum vom 30. September 245: XII 1567 = Dessau 4140 (Wissowa, a. a. O. 323), danach eine beträchtliche Lücke bis zum Jahre 263: CIL. XII 4324 add. S. 845, in dem Narbo einen Fall bietet: endlich nennt CIL. VIII Suppl. IV 23400 unter Probus (276—284) aus Mactaris Kriobol und Taurobol. Ein Nachlassen dieses Kultes ist also für jene Zeit unleugbar. [120] Vgl. Wissowa 90; 323. [121] Orosius VII 20, 3. [122] F. Cumont: *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra.* II n. 480 stammt vom Jahre 252; 157 fällt ca. 260; erst aus 283/4 haben wir einen neuen Beleg (529). Nachdem also bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts lebhafteste Verehrung geherrscht hatte, folgte jetzt Erlahmung. Toutain (a. a. O. II 122ff.), dem ich auch sonst oft folge, besonders da, wo er die unterschiedslos massenhafte Ausbreitung des Mithrasdienstes über den ganzen Westen und Norden des Reiches gegen Cumont bestreitet (a. a. O. 144ff.), stellt drei Kultperioden fest (S. 171): 1. 150—250 n. Chr. 2. 284—313. 3. Zeit Julians. — Die Ursache für die Pause von 250—284 hat T. nicht berührt: wir werden sie zu ermitteln suchen. Gegen T. wendet sich wieder Cumont in der Revue de l'histoire des religions LXVI, 1912, S. 125ff. Ich kenne den Aufsatz nur aus Cumont: *Die orientalischen Religionen* usw., S. 301. [123] Von Inschriften sind berühmt IG. XII 5, 14 (Ios); 739 (Andros). Beide ergänzt die Urkunde der *Oxyrhynchus Papyri* XI, 1915, no. 1380. Vgl. dazu Reitzenstein: Götting. gel. Nachr. 1917, 132ff. und K. Fr. Schmidt: ebenda 1918, 106ff. Der Verfasser der Litanei hat es sich sauer werden lassen, alle diese ἐπικλήσεις zu sammeln, das Stück selbst ist sehr ungefüge und ohne eigentliche Komposition. Sehr wichtig ist auch der folgende Papyrus no. 1381, die Übersetzung einer ägyptischen Schrift des Imuthes (über den weisen Imhotep und sein Buch vgl. A. Erman: *Die ägyptische Religion.* 1909, S. 194). — Über die sonstige Ausbreitung der ägyptischen Kulte vgl. Cumont, a. a. O., modifiziert von Toutain, a. a. O. II 18ff. [124] Vgl. darüber Wissowa 79ff.; 93f. [125] Sehr nützlich ist noch immer G. Anrich: *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum.*

1894, zu lesen. Nach diesem sind hier zu Rate gezogen: Cumonts Werke über *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* und über *Die Mysterien des Mithra*, Hepdings *Attis*, Wendlands *Hellenistisch-römische Kultur*, namentlich aber Reitzensteins Buch über *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, und selbstverständlich Wissowa: *Religion und Kultus der Römer;* auch de Jongs *Antikes Mysterienwesen* (1909) habe ich herangezogen, obwohl mein Urteil über dies gelehrte, aber nicht auf geschichtlichem Denken beruhende und zu sehr mit dem Spiritismus sich einlassende Werk noch etwas schärfer lauten würde als Anrichs und Gruppes Begutachtungen. Anderes wird noch gelegentlich angeführt werden. [126] Vgl. vorläufig E. Rohde: *Psyche* II² 398, 1; ich komme unten darauf zurück. [127] Bezeichnend ist dafür auch IG. XIV 1449 aus dem 3. Jahrhundert; hier ist ein siebenjähriger Junge in die Mysterien der Bona dea, Kybele, des Dionysos, Hegemon eingeweiht; vgl. Anrich, a. a. O. 55; A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* 210; Reitzenstein, a. a. O. 16. [128] Vgl. z. B. Reitzenstein: a. a. O. 7ff., der treffend darauf hinweist, daß die nationalen Kulte in den Volks- und Gemeindemysterien die Erlebnisse des Gottes zur Darstellung bringen, während die persönlichen Mysterien den Gläubigen das heilige Geschehnis selbst erleben und ihn zum Gott werden lassen. [129] Vgl. z. B. Olivieri: *Lamellae aureae Orphicae.* Kl. Texte von Lietzmann. 133, 1915, S. 4, 6. [130] Apuleius: *Met.* XI (5) 15, S. 277, 5ff. Helm; vgl. Wendland, a. a. O. 157; Reitzenstein, a. a. O. 39. [131] Wendland, a. a. O. 156f.; Cumont: *Die Mysterien des Mithra* 129f. [132] Apul. *met.* XI 16, S. 278, 12 H.; Reitzenstein, a. a. O. 26; 105; Cumont: *D. orient. Rel.* 117. [133] Hepding, a. a. O. 195ff.; Cumont, a. a. O. 81. [134] Cumont: *D. Myst. d. M.* 171. [135] Hepding, a. a. O. 187; Reitzenstein, a. a. O. 27; 105. Dasselbe begegnet bekanntlich in den Zauberunterweisungen (Reitzenstein, a. a. O. 27) und bei *Poimandres.* [136] Cumont: *D. orient. Rel.* 81; Reitzenstein, a. a. O. 35. [137] Cumont: *D. Myst. d. M.* 129f. [138] Vgl. darüber Eisele in Roschers Lexikon H. LX S. 253ff.; A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* 123f. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß ich die Auffassung des Verfassers von einer uns hier erhaltenen Mithrasliturgie trotz alles Lobes, das Dieterichs ausgezeichnetes Buch verdient, ebenso wie Wendland, a. a. O. 173 Anm. und Cumont, a. a. O. 136, 1 nicht annehme. [139] Cumont: *D. orient. Rel.* 77. [140] Vgl. Wissowa, a. a. O. 313 über dieses Rätsel. [141] Vgl. Wendland, a. a. O. 425ff. mit Abbildung, und Wissowa 376, der eine direkte Beziehung zu Sabazios-Mysterien nicht für erweislich hält. [142] In der Naassenerpredigt bei Hippolytos: *Ref. omn. haer.* V 7ff. hat Reitzenstein: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* 96; *Poimandres* 83ff.; *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 65f.; vgl. *Historia monachorum und historia Lausiaca* 221, 1 unter Zustimmung von Wendland, a. a. O. 178; Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis* 183ff.; bei Pauly-Wissowa VII 2, 1515; 1531 ein Stück einer heidnisch-gnostischen Schrift erkannt. [143] Als der eleusinische Kult gegen Ende des 4. Jahrhunderts auszusterben drohte, übernahm ihn ein mithrischer πατήρ: Eunap. *vit. Max.* S. 476, 4ff. Boiss. [144] Vgl. über alles O. Kern: *Haller Genethliakon.* 1910, S. 89—102; Hermes XLVI, 1911, 431—436; LI, 1916, 554—567; Berlin. philol. Wochenschrift 1912, 1438ff. in der Ablehnung von Haucks (*De hymnorum Orphicorum aetate.* Diss. Bresl.

1911) Annahme ganz später Abfassung. Es ist von großer Wichtigkeit, daß auch der 'Ηρικαπαῖος jetzt inschriftlich erscheint: vgl. auch Quandt in seiner oben Anm. 46 genannten Dissertation S. 250. [145] R. Wünsch bei Pauly-Wissowa IX, 1, 172 und B. Kuster: *De tribus carminibus papyri Parisinae magicae.* Königsberg 1911. Über dieses ganze Zauberwesen vgl. Cumont: *D. orient. Rel.* in dem großen, lehrreichen Kapitel: *Astrologie und Magie* S. 187ff. [146] v. Domaszewski, a. a. O. S. 33ff.; 37ff.; 49; 57; 64ff.; 113. [147] Man wundere sich nicht, daß ich hier mit dieser Erscheinung als einer gegebenen rechne und ihr Wesen nicht noch länger analysiere. Eine solche Aufgabe liegt jenseits meines Ziels oder, besser, zuweit diesseits; denn der Synkretismus reicht in sehr frühe Anfänge zurück; sein offenes Bekenntnis haben wir ja schon bei Varro *fr.* 58b der *antiquitates divinae* ed. Agahd. [148] Wir kennen jetzt die näheren Umstände dieses Vorgehens durch die *libelli libellaticorum*, die in größerer Menge vorliegen: vgl. P. Meyer: Abhandlungen der Preuß. Akad. 1910. Anhang. Dazu nehme man noch Mitteis-Wilcken: *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I 2, S. 151f.

Zweites Kapitel.

DAS 3. JAHRHUNDERT.

1. Die Kulte.

[1] *c. Cels.* III 8; *Comm. ser. in Matth.* 39, S. 270 Lomm.; vgl. Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I³ 461; II 343. [2] *c. Cels.* VIII 69. [3] a. a. O. II 343. [4] Bei Euseb. *praep. ev.* V 1, 10. [5] W. Otto: *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I 388. [6] W. Otto, a. a. O. 404. Der Hinweis Ottos auf die Blüte der ägyptischen Kulte, wie sie die *expositio totius mundi* etwa im Jahre 350 rühmt, ist mit Recht einigermaßen vorsichtig gehalten; hier ist wohl etwas heidnische Tendenz zu spüren. [7] W. Otto, a. a. O. I 128f.; 251f. [8] J. Leipoldt: *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums.* Texte u. Unters. N. F. X 1, 1903, S. 29. [9] CIG. III 5039; 5042—47; 5050—54; 5057—60; 5065f.; 5070; Cagnat: *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes* I 1331ff.; vgl. Drexler in *Roschers Lexikon* II 2313ff. und auch U. Wilcken; Archiv für Papyrusforschung I, 1901, 414. [10] CIG. 5069; Cagnat, a. a. O. I 1356. [11] Sarapis in Abukir: Cagnat, a. a. O. I 1093 vom 26. Januar 247; B. Müller: Μέγας θεός. Diss. Halle 1913, S. 366, 291; in Hermopolis: ebd. 363, 285; Hermes Trismegistos: ebd. 347, 238; Petesuchos ebd. 372, 298. [12] Nennung von 47 Priestern: CIL. VIII 1, 2403 = Dessau 6122.—Tempel des Saturn (?) im Jahre 244 restauriert: CIL. VIII Suppl. III 20429. Die Caelestis nennen mehrere Inschriften aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, wie es scheint, z. B. VIII Suppl. III 20743 = Dessau 4431; Caelestis scheint Panthea: VIII 2, 9018 vom Jahre 246 = Dessau 4428; wir haben Mars im Jahre 253: VIII 1, 2634 = Dessau 2296; im Jahre 252 Victoria: VIII Suppl. III 20748; Bona valetudo vom Jahre 261: VIII 2, 9610 = Dessau 3831. Deus bonus puer (vgl. Cumont bei Pauly-Wissowa II 2644) unter Aurelian in Lambaesis: VIII 1, 2665 = Dessau 584; Bacax Augustus: VIII Suppl. II 18828; 18832; 18847 = Dessau 4485; 4485a, b; vgl. Wissowa bei Pauly-Wissowa II 2, 2720. Unter

Diocletian wird es dann wieder anders. [13] Die späteste Inschrift aus dem 3. Jahrhundert scheint IG. XII 8, 222. [14] *Inschriften von Olympia* no. 122. [15] Ebd. no. 242f. [16] S. oben S. 6. [17] Homolle: Bull. de corr. hell. XX, 1896, 728 = Dittenberger: *Sylloge* II³ 891/2; vgl. 897. [18] Heliodoros von Emesa (II 26ff.) ist ein solcher; vgl. Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa IV 2582. [19] Hiller v. Gärtringen, a. a. O. [20] Es handelt sich dabei um den Bericht des Cyprian von Antiochien, der, unter Decius geboren, am 26. September 304 den Märtyrertod erlitten hat (*Acta sanct. Sept.* vol. VII 204). Das Zeugnis ist von L. Preller (Philol. I, 1846, 349ff.) hervorgezogen und besprochen worden. Die ganze Haltung der Konfession, der Preller allzuviel Glauben schenkt, erinnert an jene typischen Ausführungen von Bekehrten und Bekennern über ihr bisheriges philosophisch-religiöses Leben: vgl. R. Helm, *Lucian und Menipp* 42; G. Misch: *Geschichte der Autobiographie* I 294ff. und besonders 376; s. oben S. 249 Anm. 35. Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß hier allerhand Kenntnisse von heidnischen Kulten vorliegen, doch ist das Ganze so neuplatonisch verseucht, daß man in keiner Weise an einen Bericht über wirklich im 3. Jahrhundert bestehende Kulte denken kann. [21] IG. III 1, 701; 713 = Kaibel: *Epigrammata graeca* 865; add. 97a; vgl. oben S. 248 Anm. 19. [22] S. unten S. 282, Anm. 94. [23] S. unten S. 294 Anm. 22. [24] Vgl. W. Bäge: *De Macedonum sacris.* Diss. Hal. XXII, 1, 1913, S. 7; 113ff. [25] Juppiter mit Mars u. a.: CIL. VI 1, 2821 = Dessau 2096; Juppiter: VI 1, 2819; Juno: u. a. VI 1, 2809; Aesculap: VI 4, 30685 = Dessau 2095; Victoria: XIV 2258 = Dessau 505; thrakische Weihung: Stein in den *Jahresberichten über die Fortschritte d. klass. Altertumswiss.* 1909, 280; Juppiter Dolichenus: CIL. VI 1, 413 = Dessau 4320; Hercules in Benevent: IX 1681 = Dessau 7219. [26] CIL. VI 4, 31164 = Dessau 2189; Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 376. [27] Über die Gruft des Vincentius s. oben S. 17. [28] Jamblichos: *De mysteriis* III 10; vgl. Eisele in Roschers *Lexikon* IV 1, 254f. [29] CIL. VI 1, 2114; vgl. Wissowa, a. a. O. 93. [30] Führer-Schultze: *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens.* Arch. Jahrb. Ergänzungsheft VII, 1907. [31] Vgl. auch Harnack: *Die Mission* usw. II 269ff. Christliche Inschriften sind in Gallien am reichsten erst im 5. und 6. Jahrhundert vertreten. [32] Vgl. oben S. 252 Anm. 119; Wissowa, a. a. O. 323. [33] z. B. *Juppiter Optimus Maximus* mit anderen Göttern aus den Jahren 225; 239; 242; 246; 248: CIL. XIII 2, 7268 (= Dessau 2626); 8207; 8625; 7265; 6763; 7272; 7266 (= Dessau 7091); Fortuna vom Jahre 250: XIII 2, 7440; *Fortunae sancte balineari reduci* vom Jahre 248: 6552 = Dessau 2605; IOM., Juno, Mars, Genius, Fortuna, Ceres, Venus, Victoria vom Jahre 240: 7352; Genius vom Jahre 246: 7754; Juppiter Dolichenus von 243: 8620; von 250: 7786 (vgl. v. Domaszewski: *Die Religion des römischen Heeres* 64); *[S]ospiti Concordiae, [G]ranno, Camenis, Martis et Pacis Lari* und dem Caesar gilt 8007 = Dessau 1195 = *Anthologia latina* ed. Bücheler-Riese II 1, 20; die Zeit ist aber noch unbestimmt; die späteste datierte Inschrift dieser Epoche scheint die des Jahres 276: CIL. XIII 2, 6733 = Dessau 7079: *Dae Lune* aus Zülpich. [34] CIL. III Suppl. I 11777 = Dessau 4854 von 209; III 2, 5581 = Dessau 4858 von 219; 5572 = Dessau 4857 von 237; Suppl. I 11779 = Dessau 4856: 241. Vgl. Steuding in

Roschers *Lexikon* I 754; 256. [35] CIL. III Suppl. I 10440 = Dessau 3742. [36] Cagnat: *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes* III 1096; 1186; vgl. 1187. [37] Über Men vgl. Drexler in Roschers *Lexikon* II 2687ff.; Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* 73f.; W. v. Diest: Archäol. Jahrb. Ergänzungsheft X 93f.; vgl. auch O. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1534f. — Über Dionysos vgl. W. Quandt: *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto*. Diss. Hal. 1912 passim, über die samische Hera vgl. *Catal. of greek coins*. Ionia. S. 393ff.; dasselbe gilt für andere Gottheiten, z. B. die Demeter von Klazomenai ebd. 35. [38] Vgl. oben S. 15. [39] Cumont: *Die Mysterien des Mithra* (übers. von Gehrich) 188f. [40] S. oben S. 252 Anm. 119. [41] Über den Synkretismus stelle ich hier die wichtigste Literatur zusammen: J. Réville: *Die Religion der römischen Gesellschaft unter den Severern* (übersetzt von Krüger. Leipzig 1906), S. 101ff.; P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur*[2,3] (152ff.); 163ff.; Wissowa, a. a. O. 91f.; F. Cumont: *Die orientalischen Religionen* usw., 226ff.; Toutain, a. a. O. II 227ff., der nahen Anschluß an Réville nimmt. [42] Réville, a. a. O. 102. [43] Ich möchte bei dieser Gelegenheit auch auf die lindische Athena hinweisen, die im 3. Jahrhundert in fünf Epigrammen gefeiert wird: IG. XII 1, 779—783. [44] *Metam.* XI 5; CIL. V 1, 5080; III 1, 882; XIII 1, 3461=Dessau 1859; 4361; 4376a. [45] Wissowa, a. a. O. 91f.; vgl. Cumont: *Die orient. Relig.* usw. 83; 153. [46] Cumont: *Die Mysterien des Mithra* S. 215f. und Taf. II. [47] Toutain, a. a. O. II 234ff.; Cumont: *Die oriental. Rel.* 153; 155. [48] *Fr.* 23 Diels: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος... [49] *Orphica* ed. Abel *fr.* 4, 8~5, 9~6, 10; 7; *Orac. Sib.* III 11f.; *fr.* 1, 7; 3, 3; [Sophokles:] *fr.* 1025; vgl. E. Norden: *Agnostos Theos* S. 244. [50] Ich hatte das mir zugängliche Material längst zusammengebracht, da erschien O. Weinreichs Schrift: *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, 1919, auf die ich hier in der Hauptsache verweisen kann. Über Bait-Athor usw. vgl. also Weinreich, S. 28. [51] Weinreich, S. 26. [52] Ebd. S. 18. [53] Ebd. S. 22. [54] Cornelius Labeo bei Macrob. I 18, 18; vgl. Julian. *orat.* IV S. 175, 23 Hertl. (Weinreich, a. a. O. S. 27), wo Jamblich vorliegen wird: s. unten S. 76 und dazu Anm. 169. [55] Die Christen bedienen sich der gleichen Formel, z. B. IG. XIV 2413, 7 εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ, 'Ιησοῦμ Χρηστέ; Bull. de corr. hell. IX, 1885, 84, n. 14: εἷς θεὸς ὁ μόνος σῶζε Κωνσταντεῖν[ον]; Le Bas-Waddington: *Inscriptions de l'Asie mineure* V 2451 εἷς ὁ θεὼς ὠ βοηθὸς Τοβείῃ ~ 2053b; 2678; 2704 vom 1. Sept. 331 u. a.; vgl. C. M. Kaufmann: *Handbuch der altchristlichen Epigraphik* 1917, S. 71. [56] Über Aurelians Religionspolitik vgl. L. Homo: *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien. Thèse.* Paris 1904, S. 184ff. — Ich denke über das Wesen dieses Sonnengottes wie A. v. Domaszewski: Archiv f. Religionswiss. XI, 1908, 231; doch vgl. Wissowa, a. a. O. 367. Über die pontifices Solis, die ihr Amt auch kumulieren durften, vgl. Homo a. a. O. 188; ich weise noch hin auf CIL. VI 1, 1358; 431775; X 1, 1687=Dessau 1205; 1210; 1206. [57] Cicero: *Somnium Scipionis* 4. Vgl. dazu wie zu allem folgenden F. Cumont in seiner ausgezeichneten Schrift: *La théologie solaire du paganisme romain*. Paris 1909, S. 15 u. ö. [58] „Transzendente Heliolatrie": Cumont, a. a. O. 31. — Über Helios' Stellung in der Magie s. den vortrefflichen Aufsatz A. Delattes: *Sphère magique d'Athènes.* Bull. de

corr. hell. XXXVII, 1913, 247—278; besonders 276. [59] Kap. XVI. [60] Vopiscus: *Aurel.* 18, 5ff. [61] Über Commodus vgl. Wissowa, a. a. O. S. 94; über *Invictus* Cumont: *Die Mysterien des Mithra*, S. 89. [62] Wissowa, a. a. O. 94. [63] Eusebios: *Histor. eccl.* VIII 14, 9; IX 4, 2; vgl. Harnack: *Die Mission* usw. I 466f. [64] S. oben S. 20. [65] Man hat diese Inschrift jetzt am bequemsten zur Hand in O. v. Gebhardts *Acta martyrum selecta*, 1902, S. 184—186. Vgl. dazu O. Weinreich: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1913, 5, S. 30f. [66] Lactant. *de mort. pers.* 11, 7; Euseb. *vit. Const.* II 50; vgl. H. Grégoire: *Les Chrétiens et l'oracle de Didymes.* Mél. Holleaux. 1913, S. 81—91. Die zweite Antwort Apollons entspricht durchaus der, die auch der Gott von Daphne dem ihn befragenden Kaiser Julian gab: vgl. mein Buch über Julian (1914) S. 107; 164 (anders spricht sich Porphyrios: *De philosophia ex oraculis haurienda* ed. G. Wolff, S. 175f. über Apollons Geständnis hinsichtlich falscher Orakel aus). — E. Schwartz: *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, 1913, S. 51, sieht in der Befragung des didymeischen Orakels ein Zeichen für das Fehlen der synkretistischen, orientalisierenden Note. Aber von Mithras und Sol invictus konnte man sich keine religiöse Sanktion durch ein Orakel erbitten; auch schon früher hatten sich in synkretistischer Zeit Orakelsuchende an Klaros gewandt (s. oben S. 11). [67] Jovius und Herculius finden sich auf einer Reihe von Inschriften in verschiedenen Provinzen, z. B. CIL. VI 1, 254f.; III 3231; 3522; 2, 5325 = Dessau 621f.; 623; 658; 661; dazu Dessau 634; 665. — Tiberinus: CIL. VI 1, 773 = Dessau 626 (Wissowa, a. a. O. 224f.). [68] CIL V 1, 732 = Dessau 625 (Wissowa, a. a. O. 297). [69] Cagnat: *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes* IV 214 zwischen 293 und 305. — Damals, im Jahre 301, sandte Diocletian sein *edictum de pretiis* auch an Delphi: Bull. de corr. hell. XX, 1896, 729. [70] H. Usener: *Sol invictus.* Rhein. Mus. LX, 1905, 477. [71] CIL. VI 1, 505 (vgl. ebenda die nächsten Inschriften) = Dessau 4143. Hepding: *Attis* 88 no. 34; Wissowa, a. a. O. 323. Mit besonderer Genugtuung gedenkt Vopiscus: *Aurel.* 1, 1 des Hilarienfestes. [72] CIL. III 1, 4413 (Abbildung bei Cumont: *Die Mysterien des Mithra*, Taf. II, 3). Das von Mommsen vermutete Jahr der Weihung, 307, wird von Cumont: *Die orient. Relig.* 172 angenommen, dagegen von Toutain, a. a. O. II 171, 3 als ganz fraglich bezeichnet und durch eine ungefähre Zeitbestimmung ersetzt. — Eine Widmung Diocletians und Maximians an Sol haben wir in Aquileia: CIL. V 1, 803 = Dessau 624. [73] CIL. XIII 2, 6727. [74] CIL. VIII Suppl. II 18698 = Dessau 644. [75] CIL. III 2, 5565 = Dessau 664. Bei dieser Gelegenheit führe ich noch einige andere Widmungen an: VIII 9324 = Dessau 628 im mauretanischen Caesarea an IOM. und die anderen Götter, unter Diocletian und Maximian; III 1, 22 = Dessau 617 aus Ägypten vom Jahre 288 für Juppiter, Hercules, Victoria; VIII 1, 2346 = Dessau 632: *Herculi Aug.* aus Timgad; 2345 = Dessau 633: *Genio Virtutum Marti Aug. conservatori*; III 1, 449 = Dessau 635: IO M. *et Genio* aus Halikarnaß. [76] CIL. XIV 2065f. = Dessau 6681 = *Anthologia latina* ed. Bücheler-Riese II 1, 212; die Inschrift, die Numicus und Pilumnus nennt, wird von Bormann nach den Schriftcharakteren etwa Diocletians Zeit zugeschrieben, wozu sie ja auch religionsgeschichtlich am besten paßt. [77] Vortumnus: CIL. VI 1, 804 = Dessau 3588 *Vortumnus temporibus Diocletiani et Maximiani;* vgl. Wissowa, a. a. O.

287. — Über Maxentius s. Chr. Hülsen: *Das Forum Romanum* S. 21f. [78] CIL. VIII 1, 5290 = Dessau 5477. Vgl. auch die Wiederherstellung von Tempeln unter Diocletian: CIL. VIII Suppl. IV 26472 (Genius in Thugga); 21665 = Dessau 4501 (dea Maura). [79] IG. IV 1539; 1538; 1025; 1049; 1005 (s. dazu O. Weinreich: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1913, 5, S. 33); 1006; 1024; 1007; 1001; 1003; 1014—16. Die letzte datierte Inschrift vor dieser Reihe, 994, fällt 258. [80] Dessau 6185. [81] CIL. X 1, 3698 = Dessau 4175. Wissowa, a. a. O. 320, 10. [82] IG. IV 1034; vgl. auch noch den Kult der Göttermutter in Tomi unter Diocletian: CIL. III 1, 764=Dessau 4103. [83] CIL. III 1, 4796 = Dessau 4197. [84] CIL. VI 1, 507. [85] Behandelt von Dittenberger: *Sylloge* II³ 900; vgl. oben S. 8. [86] Ramsay: Journal of hell. stud. IV, 1883, 419; vgl. Schirmer in Roschers *Lexikon* II 2316. [87] v. Domaszewski, a. a. O. 67. [88] CIL. XIII 2, 8019; v. Domaszewski, a. a. O. 35. [89] Harnack: *Die Mission* u. s. w. I³ 467. [90] Euseb. *histor. eccl.* IX 5, 1 [91] Euseb., a. a. O. VIII 2, 5. Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* III 309 meint, Diocletian habe durch die Gefangennahme der Kleriker den Christengott um seinen Kult bringen wollen. Der Gedanke ist sehr originell, aber die oben gegebene Erklärung scheint mir doch einfacher.

2. Die Philosophie.

[1] Christ-Schmid: *Geschichte der griechischen Litteratur* II⁵ 2, 667. [2] z. B. *Juppiter tragoedus* 16ff. [3] *Diss.* I 4, 6; 9; 14. [4] Dittenberger: *Sylloge* II³ 834. [5] Christ-Schmid, a. a. O. S. 665, in lehrreicher Darlegung. [6] Das Studium der Briefe des Apollonios, das ich dicht vor dem Weltkriege mit einigen jungen Rostocker Doktoren begonnen, hatte uns ein ganz anderes Bild ergeben, als es mir aus Philostratos' Roman entgegentrat. Ed. Meyers ausgezeichneter Artikel: *Apollonios von Tyana und Philostratos* (Hermes LII, 1917, 371—424) hat dann die wahre Persönlichkeit des Magiers, freilich ohne seine sehr üble Gehässigkeit zu betonen, plastisch herausgearbeitet. Vgl. auch E. Norden: *Agnostos Theos*, S. 337ff. über Apollonios' Briefe. [7] Christ-Schmid a. a. O. 659, der mit Recht auf Longin bei Porphyr. *v. Plot.* 20 hinweist, wo keine Pythagoreer mehr erscheinen. [8] Longin, a. a. O., nennt zwar noch Stoiker, aber wirklich bekannte Persönlichkeiten sind nicht darunter. [9] Polemisiert Poseidonios doch mehrfach sehr heftig gegen Chrysippos und auch Zenon: Galen. *de placitis Hippocratis et Platonis*, S. 405, 9ff.; 445, 4ff. Müll., selbstverständlich in ganz anderem Sinne als Epiktet. [10] *Epist. mor.* 2, 5 mit einer sehr bezeichnenden Entschuldigung; 4, 10; 7, 11; 8, 7; 9, 20; 11, 8f. u. ö. [11] Vgl. z. B. Onatas bei Stob. I, S. 48, 12f.; 49, 9ff. Wachsm. mit der Schrift περὶ κόσμου 6. [12] Zeller III 2, 126. [13] Die Diatribe ist ursprünglich eine kynisch-stoische Kunstform, deren Wesen P. Wendland entdeckt und gekennzeichnet hat, dann aber ist sie Gemeingut auch anderer Sekten, z. B. der Epikureer (Philodem) geworden. [14] *Diss.* VIII f. Hob. [15] *Diss.* III. [16] *Diss.* XIV. [17] Zeller III 2, 223. Vgl. namentlich *Diss.* XII 9 mit ähnlichen Äußerungen Philons. S. überhaupt H. Mutschmann im Sokrates V, 1917, 185ff. [18] Zeller III 2, 470. Vgl. darüber E. Schröder: *Plotins Abhandlung* πόθεν τὰ κακά; Diss. Rostock 1916, S. 69f. — Ich bemerke ferner, daß ich für Philon und auch

anderes das Buch H. Leisegangs: *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I, Leipzig-Berlin 1919, nicht mehr benutzt habe. [19] Ich folge im Nächststehenden Wendlands Charakteristik: *Die hellenistisch-römische Kultur*[2,3] 204ff.; die Entdeckung der Ursachen jener Widersprüche bei Philon (und Clemens) hat W. Bousset: *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 1915, gemacht. [20] *De ebr.* 8, S. 361 M. [21] *De incorr. mundi* 4, S. 490 M. = *Tim.* 41a (es ist dies die von so vielen zitierte Stelle, die manche sie Anführende nicht aus Platon selbst kennen: vgl. auch mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 175); 11, S. 497 M. = *Tim.* 32c; 12 = 33c; 15 = 37e. Über Poseidonios' Kommentar s. unten Anm. 28. — In diesem Zusammenhange führe ich noch an, daß Philon das platonische „Auge der Seele“ (*Resp.* 533d), das wir auch bei Poseidonios finden (Seneca: *ep. mor.* 90, 28; vgl. dazu R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 64), sehr oft nennt: *de sacr. Ab. et Cain.* 6, S. 168 M.; *q. det. pot. ins.* 8, S. 195; *de congr. erud. grat.* 24, S. 538; *de mut. nom.* 1, S. 579 u. ö. [22] Über Philon und die Neupythagoreer vgl. Reitzenstein: *Historia monachorum und Historia Lausiaca.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 1916, S. 104ff. [23] *de vit. cont.* 7, S. 480, wo er Platon ebenso geflissentlich mißversteht, wie es später die Christen nicht selten getan haben. [24] Die Schönheit einer Stelle wie *de praem. et poen.* 6, S. 414 M. ist unleugbar, aber ihre philonische Ursprünglichkeit steht nicht fest. — Dafür besitzt denn *de spec. leg.* III 1, S. 299 M. als ein schönes Selbstbekenntnis tiefinnere Wahrheit. Übrigens möchte ich bei dieser Gelegenheit auf eine nicht unwichtige Einzelfrage hinweisen. Philons Aporien: *de Cherub.* 32, S. 159 M., sind in ihrer ganzen Haltung mit Seneca: *Ep. mor.* 88, 34 wie mit Gregors *carm. mor.* 14 περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως so nahe verwandt, daß da eine gemeinsame Quelle vorliegen muß: vgl. S. 269 Anm. 98. [25] Zusammenfassend darüber P. Wendland, a.a.O. 207f. [26] Vgl. Wendland, a.a.O. 205, 2. [27] *De Joseph.* 5, S. 45f. M. ist die Klage des Vaters völlig nach dem rhetorischen Schema entworfen; *vit. Mos.* I 10, S. 89 M., haben wir eine Strafrede. [28] Auf die Bedeutung dieses Kommentars, der nun hoffentlich bald einmal rekonstruiert werden wird, haben mehrere Gelehrte hingewiesen: E. Norden, *Agnostos Theos*, S. 84f.; W. W. Jäger, *Nemesios von Emesa*, 1914, S. 24; 98; K. Gronau: *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, 1914. [29] Über die mystische Erhebung des auserwählten Menschen zu Gott vgl. u. a. K. Holl: *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens.* Neue Jahrbb. f. d. klass. Altert. 1912, S. 416ff. Vgl. auch unten S. 47. — Über Poseidonios' Preis der Sonne s. Cumont: *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1909, S. 15f., und oben S. 27. [30] Vgl. auch Christ-Schmid, a. a. O. II 1, 271. [31] Auch bei Philon sieht Cumont, a. a. O. die poseidonische Vorliebe für die Sonne stark hervortreten; sie ist das Symbol unseres Nus: *q. rer. div. her.* 53, S. 511 M.; Helios ist symbolisch Vater des Alls: *de somn.* I 15, S. 634; ich füge hinzu, daß Philon Gott die intelligible Sonne nennt: *de human.* 22, S. 403. [32] *Platon. quaest.* III 1, S. 1001c; vgl. auch Athenagoras: *Suppl. pro Christ.* 15 u. ö. [33] Vgl. z. B. E. Schwartz: *Charakterköpfe aus der antiken Literatur* I[2] 95.

[34] Philon sagt: *leg. all.* III 32, S. 107 M. ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι, πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον, εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου ..... ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου· ὥσπερ γάρ, εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς προπυλαίοις, στοαῖς, ἀνδρῶσι, γυναικωνίτισι, τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήψεται τοῦ τεχνίτου ... τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως καὶ νεὼς καὶ παντὸς ἐλάττονος ἢ μείζονος κατασκευάσματος, οὕτως δὴ καὶ εἰσελθών τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον (vgl. *de praem. et poen.* 7, S. 414f.) καὶ θεασάμενος οὐρανὸν μὲν ἐν κύκλωι περιπολοῦντα — es folgen die Wunder des Alls — λογιεῖται δήπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός. Dies aber ist nur scheinbar Philons eigene Meinung (vgl. jedoch seinen stoischen Gottesbeweis: *de monarch.* I 4, S. 217 M.: Wendland: *Philos Schrift über die Vorsehung* 11, 4); denn nun fährt er fort, indem er erklärt, dies sei eine zwar nicht falsche, aber immerhin doch beschränkte Auffassung: οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι (vgl. *quis rer. div.* 14, S. 483 M.), διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες. 33 ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον, ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γενητὸν ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τὸν λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον. Dabei nennt er doch wieder die Welt Gottes Tempel: *de mon.* II 1, S. 222 M. Über die Ekstase Philons rede ich unten gelegentlich Plotins. [35] περὶ ὕψους IX 9: vgl. die ausgezeichnete, vorsichtige Behandlung der Stelle durch H. Mutschmann: Hermes LII, 1917, 161ff.; s. besonders 194ff. [36] Nikomachos bei Jamblichos: *Theolog. arithm.*, S. 43f., vgl. Zeller III 2, 155, 5; Andres bei Pauly-Wissowa Suppl. III 108ff. Die Nennung der Engel könnte aus Ostanes stammen: Bousset, Archiv f. Religionswiss. XVIII, 1915, 169ff. Über Cornelius Labeo, der ebenfalls von den Engeln geredet hat, spreche ich später, da ich ihn mit W. Kroll für erheblich jünger halte, als er öfters in letzter Zeit gesetzt worden ist, und in ihm einen Neuplatoniker sehe. [37] Thedinga: *De Numenio philosopho Platonico*. Bonn 1875, S. 57, XXIII. [38] Thedinga, a. a. O. 49, XIII. [39] Denn ich betrachte es nach den Forschungen Reitzensteins und Boussets als eine ausgemachte Sache, daß man jetzt auch von einer heidnischen Gnosis sprechen muß. — E. Norden: *Agnostos Theos* 73f. (109) nimmt eine Anleihe des Numenios bei Valentinos an. [40] Thedinga, a. a. O. 51, XVI. Über den dritten Gott, die Welt, vgl. Platon: *Tim.* S. 34b. [41] 51, XVII. [42] Ebd. 57ff. [43] Ebd. 65, XXXVI. Selbst Proklos nennt ihn hier τραγωιδῶν. Ob Numenios durch eine Stelle wie die Platons: *Epist.* VI, S. 323d, vom göttlichen ἡγεμών und seinem Vater verführt worden ist, wage ich nicht zu entscheiden. [44] Ebd. 61, XXX. [45] S. 27d; Thedinga 56, XXI, vgl. Aristides: *Orat.* XLVI, 182; Sext. Empir. *adv. math.* VII 142; Athenagoras: *Suppl.* 19; *Cohort. ad Graec.* 22, 3; Euseb. *praep. ev.* XI 9, 4 u. a. [46] Thedinga 51, XVI; 64, XXXV. [47] Vgl. auch E. Schröder: *Plotins Abhandlung* πόθεν τὰ κακά; S. 63. — Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß Numenios auch sonst wenig selbständig scheint; das von ihm S. 61, XXIX, 16 Th. verwertete Bild vom Feuer, das,

ohne selbst abzunehmen, anderes Feuer entzünden kann, findet sich auch bei Philon: *De gigant.* 6, S. 266 M. Daß Numenios Philon gelesen, ist auch sonst nicht unwahrscheinlich. Auch die Schilderung S. 46, X Th., wie man nur in tiefster Einsamkeit mit dem ἀγαθόν verkehren könne, ist philonisch abgestimmt. [48] Macrob. *in somn. Scip.* I 2, 19; Norden, a. a. O. 109. [49] S. 2, 17 Kays. [50] Ich verweise hier auf die oben Anm. 6 zitierte Abhandlung Ed. Meyers, der den Damis, in dem man bisher Philostratos' Hauptquelle gesehen, als ein Phantasiegebilde dieses Sophisten betrachtet und Philostrats Erfindungsgabe sehr weiten Raum läßt. Auf alle Fälle entspricht das von Philostrat gezeichnete Bild dem Geschmacke des Jahrhunderts. [51] Vgl. Ed. Meyer 418. [52] Über den Dämonenglauben der Zeit vgl. Andres bei Pauly-Wissowa Suppl. III 301ff. Da ich die Dämonologie des Porphyrios noch weiter unten zu behandeln habe und dort auch deren ältere Quellen zur Sprache kommen werden, so gehe ich hier auf diese Dinge nicht ein. [53] Ed. Meyer 422. [54] Die ältere Literatur über die Parallele: Apollonios-Christus s. bei J. Réville: *Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus.* Übers. von G. Krüger, 1906, S. 226ff. [55] S. 134, 29ff. Kays.

Plotinos.

[1] In der Literatur über Plotin behauptet immer noch E. Zeller III 2⁴, 520—687, obwohl er den Philosophen in seiner Bedeutung für die ganze Geschichte des metaphysischen Denkens noch nicht genügend einschätzt, eine hohe Stellung. Unvergleichlich wahr und schön schildert dann R. Eucken: *Die Lebensanschauungen der großen Denker* ¹² 1918, S. 105ff. Plotin. — A. Drews' Buch: *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907, ist sehr frisch und voll Begeisterung geschrieben; leider verkümmert ihm nur der gänzliche Mangel philologischen Denkens und Forschens die Erkenntnis der religiösen Umwelt des Philosophen; Drews hilft sich hier mit allgemeinen, längst überwundenen Anschauungen und vermag daher Plotin nicht richtig einzuordnen. — Ich selbst halte es für sehr notwendig, daß einzelne Bücher Plotins mit Kommentar herausgegeben werden, so etwa, wie es E. Schröder in seiner Rostocker Dissertation (1916): *Plotins Abhandlung* πόθεν τὰ κακά; versucht hat. [2] Vgl. F. Leo: *Die griechisch-römische Biographie* S. 262f., modifiziert von J. Bidez: *Vie de Porphyre.* Gand 1913, S. 3f. [3] Porphyr. *vita Plot.* 3 in Volkmanns Plotinausgabe. [4] Porphyr. a. a. O. 14, S. 19, 20 Volkm. [5] Ebd. 2; vgl. H. Strathmann: *Geschichte der frühchristlichen Askese* I 330f. [6] Ebd. 3. [7] Ebd. 3, S. 6, 22ff. V. [8] Ebd. 13. [9] Ebd. 7; 9. [10] Ebd. 13, S. 18, 14 V. [11] Ebd. 1. [12] Ebd. 2, S. 5, 7ff. V. [13] Ebd. 9, S. 15, 8ff. V. [14] Ebd. 9f.; 17; 19ff. [15] z. B. nicht dem Longin, den er nur einen Philologen nannte (Porphyr. 14, S. 19, 17ff. V.), und der seinerseits Plotin sehr falsch beurteilte (Porphyr. 19ff.). [16] Die Geschichte vom Diebstahl des Halsbandes der Chione (Porphyr. 11) könnte allenfalls zu diesen gehören: Entdeckung gestohlenen Gutes wird zuweilen gottbegeisterten Männern nachgesagt, z. B. Sophokles (*vita* S. 11, 48ff. Jahn-Mich.), aber Porphyrios erzählt hier mitten aus dem Leben der Schule heraus, und da kann die Geschichte sich ebensogut zugetragen haben, wie auch noch heute sich derartiges glaubwürdigen

Nachrichten zufolge ereignet. Anders steht es natürlich mit der Geschichte in Kap. 2, S. 4, 27 V. [17] Vgl. Porphyr. 11 über des Erzählers eigenes Erlebnis mit seinem Lehrer, ein Bericht, den wir für vollkommen wahr zu halten haben. [18] Porphyrios 8, der uns ein lebhaftes Bild von dem Schulbetriebe gibt (5; 13; 16; 18); vgl. auch C. Schmidt: *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum.* Texte u. Unters. V 4, 1900, S. 27f.; J. Bidez: *Vie de Porphyre* 46f. [19] Es kann hier selbstverständlich keine Liste auch nur der hauptsächlichsten Stellen gegeben werden, an denen Plotin Platon benutzt und interpretiert. Doch gilt es hier darauf hinzuweisen, daß neben den Interpretationen des *Symposion* in III 5, 5f., des *Philebos*, S. 29d ff. in IV 3, 7 u. a. namentlich wieder dem rätselhaften *Timaios* die Aufmerksamkeit des Erklärers zugewendet ist. So wird II 1, 7 *Tim.* 39b interpretiert, III 6, 12 *Tim.* 88d; 13 *Tim.* 49a; III 7, 12 *Tim.* 47a; 9, 1 *Tim.* 39e usw., und daß die berühmte, so oft zitierte Stelle *Tim.* 41 ab, (vgl. oben S. 259, Anm. 21) nicht fehlen durfte (I 8, 7), versteht sich von selbst. Ein künftiger Bearbeiter von Poseidonios' Kommentar zum *Timaios* wird sich also auch mit Plotin eingehend zu beschäftigen haben. — Desgleichen wird die Wanderstelle: *epist.*, S. 312e (vgl. darüber mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 212) zitiert (V 1, 8). [20] IV 2, 2, S. 8, 22 V. heißt *Tim.* 35a ein göttliches Rätsel, VI 2, 22 *Tim.* 39e: ἠινιγμένως Πλάτωνι. [21] Gerade dies, I 3, 3 gefordert, darf nicht übersehen werden. [22] Vgl. Zeller III 2, 619f. [23] Es kennzeichnet die alexandrinische Schule, daß auch Plotins christlicher Zeitgenosse, Origenes, Beschäftigung mit der Mathematik forderte: Gregor. Thaum. *in Orig.* 8. [24] I 3, 4—6; Zeller III 2, 662f. [25] II 1, 6. [26] Seneca zitiert *de benef.* VII 1, 3ff.; vgl. *epist. mor.* 110, 10 den Kyniker Demetrios für die Anschauung vom gänzlichen Unwert des naturgeschichtlichen Wissens und sieht (*de benef.* 31, 2) einen Akt der Undankbarkeit darin, über die Natur der Sonne, der Geberin alles Guten, physikalische Sätze aufzustellen. [27] *Div. inst.* III 28, 3. [28] Dies tritt u. a. deutlich in seiner merkwürdigen Untersuchung über die Vorsehung (III 2) hervor. Hier kommen so manche Argumente der Stoa wieder zur Geltung, aber Plotin hat auch Eigenes — sofern er hier nicht etwa aufPoseidonios', des großen philologischen X, Spuren wandelt. Man sieht ganz klar, daß ihm die Frage des Kampfes der Tiere untereinander (vgl. Platon: *Prot.* S. 320ef.) Mühe macht. Zuerst erledigt er sie kurz so (Kap. 4, S. 231, 4 V.): ζώιων δὲ εἰς ἄλληλα ἀναγκαῖαι αἱ ἐπιθέσεις καὶ φθοραί· οὐ γὰρ ἀίδια ἐγένετο. Aber dabei beruhigt er sich nicht, sondern kommt noch einmal ganz spät (15, S. 243, 14ff.) auf das Problem in vollerem Umfange zurück: τίς οὖν ἡ τοῦ πολέμου τοῦ ἀκηρύκτου ἐν ζώιοις καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνάγκη; ἢ ἀλληλοφαγίαι μὲν ἀναγκαῖαι, ἀμοιβαὶ ζώιων οὖσαι οὐ δυναμένων, οὐδ' εἴ τις μὴ κτιννύοι αὐτά, οὕτω μένειν εἰς ἀεί. Dies aber ist ein Ergebnis von weittragendster Bedeutung. — Von Wichtigkeit ist auch seine Untersuchung über die Frage des Aufenthaltes der Seele nach ihrem Austritt aus dem Leibe: IV 3, 24, wo er nicht im Tone eines Propheten spricht, sondern Schritt für Schritt die natürlich rein dialektische Forschung weiterträgt. [29] Es kennzeichnet so recht seine Methode wenn er, nachdem er IV 4, 29 naturwissenschaftliche Beobachtungen, verwertet hat, dann auf einmal im 30. Kapitel vom Gesicht und Gehör

der den menschlichen Gebeten zugänglichen Sterne redet. Nach solchem Einlenken in die Bahnen der Mystik überrascht dann freilich wieder freudig die trefflich wissenschaftliche Widerlegung materialistischer Anschauung über Organe und Nerven wie IV 3, 23 mit der feinen Unterscheidung (S. 36, 1ff. V.): im Gehirne liege nicht der Anfang der Empfindung und des Triebes, sondern der Anfang der Tätigkeit jener Kraft. [30] Zeller III 2, 531; 568. [31] III 8, 11. [32] Nus und Gottheit unterschieden: Zeller III 2, 531. — Die Seele nicht Entelechie des Leibes: IV 2, 1; 7, 8; Zeller 630f. [33] Insofern er die platonischen Ideen zugleich als Zahlen faßt: Zeller 581. [34] Zeller 565. [35] Zeller 601ff. [36] IV 7, 8, S. 133, 20ff. V. [37] II 9, 15. [38] Daß Plotin eine epikureische Sentenz entlehnt (I 4, 13: vgl. Epikur *fr.* 601), wäre nur neupythagoreischer Brauch: vgl. Usener, *Epicurea* LXIII und unsere Bemerkungen über Porphyrios unten. [39] Darauf muß nachdrücklich hingewiesen werden, denn Plotin unterscheidet sich hier gleich von den Heiden wie von Juden und Christen, die sich untereinander stets frischweg des literarischen Diebstahls bezichtigen. [40] 10. [41] II 3; vgl. E. Pfeiffer: *Studien zum antiken Sternglauben*, 1916, S. 68ff. [42] Mit Poseidonios bei Sextus Emp. *adv. math.* VII 93 deckt sich Plot. I 6, 9, S. 96, 10 V. (∼ Manilius II 115). Das Verhältnis beider Philosophen bedarf dringend einer eingehenden Untersuchung. [43] III 2, 610. [44] Das Weltall erscheint Plotin (III 3, 2, S. 252, 23 V.) durch eine Art strategischer Vorsehung geordnet (∼ περὶ κόσμου 6), er braucht (IV 4, 33, S. 86, 2) das Bild vom Reigen (περὶ κόσμ. ebd.). [45] IV 3, 16 läßt er sich über das oft so ungerecht erscheinende Los der Bösen und Guten in stoischem Sinne dahin vernehmen, daß es auf den Vorteil des Ganzen ankomme, auch glaubt er, daß man doch auch den Nutzen des Ungeziefers gefunden habe (III 2, 9, S. 238, 29f.). [46] III 2, 7ff.; vgl. M. Aurel. εἰς ἑαυτ. VI 36, 2ff. [47] V 8, 7, S. 240, 7ff.; vgl. M. Aurel., a. a. O. III 2; VI 36. [48] Porphyr. *vit. Plot.* 23. [49] *De Pyth. orac.* 21—23; *de def. orac.* 48, S. 436f.; *amat.* 16, S. 758e. [50] *Quis rer. div. her. s.* 14, S. 483 M.: vgl. Platon: *Jon*, S. 533e. G. Anrich: *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, S. 64. [51] *Leg. alleg.* III 14, S. 96 M. [52] *De migr. Abrah.* 34, S. 466 M. Hinsichtlich des Seelenauges vgl. oben S. 259 Anm. 21 und unten Anm. 54. Vgl. weitere Stellen über die Ekstase und ihre Beurteilung bei Zeller III 2, 464, dazu W. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*² 516ff., und auch P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur* 207. [53] Wendland, a. a. O. [54] Die Vergleiche führen auf Poseidonios: das „Seelenauge" stammt aus seiner Tradition (vgl. oben S. 259 Anm. 21); der Vergleich mit den κατεχόμενοι (Anm. 50) findet sich auch bei Plotin (s. Anm. 64; vgl. auch Platon: *Jon* 533e; *Menon* 99d; *Phaidr.* 244e), ein Zusammenhang, der entweder auf unmittelbare oder durch Poseidonios vermittelte Benutzung Platons führt. Philons Worte: *de migr. Abr.* 7, S. 441; *de spec. leg.* III 1, S. 299 M. weisen nicht zwingend auf ein wirkliches Erlebnis hin. — Vorstellungswelt der Mysterien: *fragm.* S. 654 M.; vgl. oben S. 17. [55] S. oben S. 34. [56] *De mon.* I 1, S. 214 M.; die Anschauung stammt wohl von Poseidonios: vgl. die Schrift περὶ κόσμ. 6, S. 399a, 30 (= Onatas bei Stob. *ecl.* I, S. 48, 12 Wachsm.); Seneca: *Nat. qu.* VII 30, 3; vgl. W. Capelle: *Die Schrift von der Welt*, S. 30. [57] *De migr. Abr.* 35, S. 466 M.; *q. deus s. imm.* 13, S. 282. [58] Manilius

IV 905ff.; vgl. Norden: *Agnostos Theos* 287f. [59] Wendland, a. a. O. 207. [60] Gerade Philon redet öfters davon: *de prof.* 23, S. 565; *de somn.* II 2, S. 661 M. [61] VI 9, 4. Der Text, bei Volkmann S. 512, 31ff. unbegreiflicher Weise völlig verdruckt, lautet nach Müller oder Dübner: ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος· πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ'ἐκείνου ὥσπερ πᾶν φῶς μεθημερινὸν παρ' ἡλίου. [62] VI 9, 9, S. 520, 30ff.; vgl. I 6, 7. [63] Vgl. VI 7, 35, S. 469, 5ff. Vgl. überhaupt über die plotinische Ekstase Zeller III 2, 664ff.; A. Drews: *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* 271ff.; die Arbeit von Elis. Thiel: *Die Ekstasis als Erkenntnisproblem bei Plotin.* Archiv f. Philos., 1. Abt., Bd. XIX, 1913, S. 48ff., ist zu wenig gründlich; nur der Schluß mit seinem Ausblick auf Augustin und die Mystiker spricht an. [64] V 3, 14, S. 197, 22: vgl. Anm. 54. [65] VI 7, 35, S. 468, 27f.; V 8, 10 ∽ Philon: *De op. mundi* 23, S. 16 M. Der Vergleich ist bekanntlich allgemein: *acta apost.* II 13. [66] I 6, 7, S. 93, 2ff. Zu diesem Bilde vgl. wieder Philon: *Leg. all.* III 22, S. 101; 33, S. 107 M.; Bousset, a. a. O. 517, 2; 519. Die Übereinstimmung läßt wieder auf Poseidonios schließen. [67] V 5, 8. [68] V 5, S. 213, 15f. [69] S. oben Anm. 57; Zeller III 2, 668. [70] II 9, 9, S. 196, 26ff.; Norden, a. a. O., S. 40 Anm. [71] Zeller III 2, 539ff. [72] III 8, 11, S. 346, 4ff. Damit scheint V 8, 12 von Gott und seinem schönen Sohne zusammenzuhängen. Man fühlt sich etwas an Numenios (s. S. 260 Anm. 41) erinnert, weit mehr aber noch an Platon: *Epist.* VI, S. 323d, der vielleicht auch Numenios vorgeschwebt haben könnte. [73] V 5, 3. [74] III 2, 11. [75] II 9, 9, S. 196, 23f. [76] V 1, 2, S. 163, 31ff. [77] III 7, 5, S. 315, 16. [78] V 8, 3f., S. 234, 21ff.; vgl. über die von oben herabschauenden Götter auch II 9, 9, S. 196, 10ff. [79] V 8, 5, S. 238, 2ff. [80] V 8, 10; vgl. *Phaidr.* S. 246e. Man sieht so recht den Unterschied des wirklichen Philosophen, der eine solche vielzitierte Stelle in freiem Gebrauche verwertet, und jener Kopisten, die sie abschreiben und, Gott weiß was, dadurch bewiesen glauben: Plutarch. *non posse suav. v. sec. Ep.* 22, S. 1102e; Max. Tyr. *Diss.* XXVI 7; X 9; Philostratos: *Apoll. Tyan.* S. 64, 25 Kays. (Hermogenes, S. 290, 25 Sp.); Athenagoras: *Suppl.* 23; vgl. darüber mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 213; 283, 2. [81] III 5, 4, S. 273, 6ff. [82] IV 4, 9. [83] III 2; 3; vgl. dazu H. F. Müller: Philol. LXXII, 1913, 338ff. [84] III 2, 1f.; 7; 11; 16. [85] I 6, 7, S. 93, 18ff. [86] IV 7, 15. [87] IV 4, 26, S. 74, 26f. [88] IV 4, 30. [89] III 5, 6, S. 274, 18ff. [90] III 6, 19, S. 309, 4ff.; 7, 1, S. 310; vgl. V 8, 6. [91] IV 3, 11. [92] III 6, 19, S. 309, 4ff. [93] Ebd. S. 308, 28ff. [94] V 1, 7, S. 170, 19ff.; vgl. auch den Mythus von Prometheus: IV 3, 14; Zeller III 2, 679f. Später hat dann Kaiser Julian in Jamblichs Sinne diese Deutungen noch weiter auszuführen gewußt. [95] IV 4, 41; über die richtige Art des Gebetes vgl. V 1, 6, S. 167, 28ff. [96] IV 3, 11. Hierzu vgl. Zeller III 2, 681f. — Zauber: IV 4, 40; 9, 3. [97] IV 4, 43. [98] II 9, 14; vgl. auch A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie*, S. 40, 2. [99] IV 4, 43, S. 98, 1. [100] Porphyr. *vit. Plot.* 10. [101] Die Hauptstellen bei Zeller III 2, 625, wo indessen die in der nächsten Anm. genannte fehlt. [102] IV 8, 5, S. 149, 14ff. [103] IV 7, 15, S. 142, 3ff. [104] I V 7, 15, S. 141, 29ff. [105] III 3, 6, S. 259, 16f. [106] II 3, 7, S. 139, 18ff. [107] III 1, 3, selbstverständlich gegen Epikur. [108] III 1, 5f. [109] IV 4, 30 (; 38). [110] IV 4, 31, S. 83, 11ff. [111] II 3, 2; 5f.; vgl. überhaupt über

Plotins Stellung zur Astrologie Zeller III 2, 622ff.; E. Pfeiffer: *Studien zum antiken Sternglauben*, S. 68ff. [112] II 9, 18. [113] III 5; Zeller III 2, 656f. [114] I 2, 5, S. 55, 13ff.; III 5, 1, S. 269, 10ff. [115] I 9; Zeller 656. [116] Er hat angeblich von Jesus gesprochen, ohne dessen Namen zu nennen: S. 57, XXIV Thed. Vgl. oben S. 260, Anm. 39. [117] Ich setze das wichtige Zeugnis ganz hierher: *de vit. Plot.* 16 γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου τοῦ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. [118] Aquilinus ist Porphyrios' Mitschüler nach Eunapios: *vit. soph.* S. 457, 10ff. Boiss. (vgl. auch Freudenthal bei Pauly-Wissowa II 1, 322). [119] Wir wissen über die Schrift Zoroasters genauer Bescheid: es war eine Fälschung, die den platonischen Mythus vom Pamphyler Er dem Zoroaster zuschrieb: Clem. Alex. *Strom.* V 14, S. 395, 17ff. Stähl.; Proklos: *In Plat. remp. comm.* II S. 109, 8ff. Kroll; die Schrift wurde schon von dem Epikureer Kolotes benutzt: vgl. darüber W. Kroll: Rhein. Mus. LXXI, 1916, 350ff. — Auch von Zostrianus hören wir als einem Zauberer durch Arnobius I 52; vgl. Kroll, a. a. O. — Nikotheos ist uns aus einem koptisch-gnostischen Werke bekannt: vgl. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 189. [120] Dazu vgl. Plotin II 9, 6, S. 191, 7ff.: ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή; vgl. R. Reitzenstein: *Poimandres* S. 307. [121] C. Schmidt: *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum.* Texte u. Untersuch. V 4, 1900, hat christliche, ursprünglich syrische Gnostiker als Plotins Gegner ermitteln wollen; für Beziehung zum Hermetismus tritt Reitzenstein, a. a. O. 306ff. ein, während Bousset, a. a. O. 189, das von Plotin bekämpfte gnostische System um seiner Lehre von der Abstammung des Demiurgen von der Psyche willen in eine gewisse Nähe zu den bekannten gnostischen Systemen rückt, die Anthroposlehre aber eher für heidnisch erklärt. Vgl. denselben Gelehrten auch bei Pauly-Wissowa VII 2, 1509. E. de Faye: *Gnostiques et gnosticisme.* Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences relig. XXVII, 1913, S. 467—469 hält diese Gnostiker für wirkliche Theologen, nicht etwa für Leute vom Schlage der *Pistis Sophia.* [122] Porphyrios, a. a. O., S. 21, 4ff. V. [123] Vgl. Anm. 120. [124] Alles, was C. Schmidt, a. a. O. 63ff. dafür anführt, geht nicht allein die Christen an. [125] Vgl. v. Wilamowitz: *Kultur der Gegenwart* I 8³, 271; R. Eucken, a. a. O. 107; Bidez, a. a. O. 12.

Porphyrios und seine Nachfolger.

[1] Porphyrios: *Vita Plot.* 3 Schl.; 17. [2] Zeller III 2, 689f. [3] Die Stellen bei Zeller 692. [4] Eusebios: *Praep. ev.* XI 19, 1; vgl. auch den Begeisterungsausbruch eines späten Neuplatonikers über den Prolog des Johannesevangeliums: Augustin. *de civ. dei* X 29, S. 450, 33ff. Domb. [5] Porphyr. *vit. Plot.* 22. Jede Zeile zeigt diesen Geist, ich will daher nur auf zwei Punkte hinweisen. Allgemein bekannt ist das

esoterische Wesen der Schule: das haben wir S. 15 δήμου ἀπόνοσφιν ἀλιτρῶν. Ferner reden die Mysterien und ihnen entsprechend die Neuplatoniker immer wieder von der Finsternis, die von ihren Augen genommen werden solle; dem entspricht V. (27)29f. ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων σκεδάσας κηλῖδα βαρεῖαν | ἀχλύος ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἔδρακες ὄσσοις. [6] Vgl. oben S. 55. [7] Auf diese Widersprüche im Denken eines fortgesetzt Werdenden weist schon Eunapios: *Vit. soph.* S. 457, 35 Boiss. (bei Bidez: *Vie de Porphyre* 51*, 2ff.) hin, und der Abstand der „Orakelphilosophie" von der Apologie der Statuen ist ja auch Eusebios: *Praep. ev.* III 14 aufgefallen; über seine schwankende Haltung spricht sich gelegentlich Augustin aus: *de civ. d.* X 9. Von Neueren vgl. G. Wolff: *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* 31; 225; 227; Bidez, a. a. O. IIf.; 15, 3; Harnack: *Porphyrius „Gegen die Christen", 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate.* Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wissensch. Berlin 1916, 1, S. 9. [8] Sokrates: *Hist. eccl.* III 23, S. 445 M.; Harnack, a. a. O., S. 4; zweifelnd Bidez, a. a. O., S. 6f. und 13. [9] Eunapios: *Vit. soph.*, S. 457, 3ff. = Bidez, S. 49*, 23ff.; vgl. denselben S. 14f. Porphyrios würde in einem solchen Werke doch kaum von einer Tat berichten, die er als Christ vollzogen habe. [10] Daß die „Orakelphilosophie" wenigstens ein Jugendwerk sei, glaubt Eunapios, a. a. O., ohne Sicherheit zu geben; die Sache ist aber sehr wahrscheinlich. [11] Porphyr. *vit. Plot.* 14. [12] Daß er ein guter Philologe war, ist längst bekannt; einige kennzeichnende Bemerkungen möchte ich aber nicht unterdrücken. Zunächst will Porphyrios ein guter Herausgeber sein, er erklärt hoch und teuer (S. 109 der Wolffschen Ausgabe), er habe an den Orakeln nicht die geringste Änderung, weder durch Zusätze noch Abstriche, vorgenommen, sondern bei Unklarheit des Ausdrucks nur einige Verdeutlichungen angebracht oder das Metrum oder den Satzbau eingerenkt; wir schulden ihm Dank für seine Ehrlichkeit, wenngleich sein Vorgehen unserer Methode noch nicht entspricht. Mit gleicher Gewissenhaftigkeit nennt er die Zahl von Amelios' Kollegheften und deren Anfänge (*vit. Plot.* 4), er beweist eine Behauptung durch die Vorlegung eines urkundlichen Zeugnisses (ebd. 17f.); sein geschichtliches Denken verraten nicht nur seine chronologischen Studien, sondern zeigt auch sein Hinweis auf die in Plotins Werken sich kundgebende Entwicklung seines Lehrers (6, S. 12, 3 V.; vgl. jedoch die Einschränkung Zellers III 2, 526, 1). So schreibt er denn auch Pythagoras' Leben auf Grund eingehender Quellenuntersuchungen, ganz anders als der platte Exzerptor Jamblichos; unparteiisch berichtet er in seiner Philosophiegeschichte auch Ungünstiges über Sokrates und verlangt vom Leser ernste Kritik über seine homerischen Fragen (*Quaest. Hom. ad Iliad. pertinentes*, S. 281 ed. Schrader). Der Gelehrte in ihm ist denn auch nicht ganz ohne die Eitelkeit seines Standes, seine Rolle als Ordner des plotinischen Nachlasses erinnert ihn an die Tätigkeit der Peripatetiker Apollodoros und Andronikos, und die Tatsache, daß ihm Longin ein Buch gewidmet habe, mag er nicht mit Stillschweigen übergehen. [13] Vgl. Porphyrios bei Euseb. *praep. ev.* X 3, 1ff. [14] Vgl. Anm. 12. [15] S. 110 Wolff. [16] Vgl. oben S. 53. [17] Vgl. unten S. 108. [18] S. 130, 75 Wolff. [19] Ebd. 123f. [20] Vgl. oben S. 11. Wolff, S. 124, hält das Orakel S. 123: Μητέρι μὲν... nicht übel für ein wirklich gegebenes. [21] Einzelheiten führe ich hier nicht weiter

an, es genügt auf S. 123ff. Wolff zu verweisen. [22] Vgl. S. 148ff.; 154ff.; 169ff. Wolff; vgl. die nächste Anm. Mit Recht entrüstet sich Eusebios über ein solches Treiben: S. 165 oben Wolff. [23] S. 122: 133f.; 176; 180 Wolff. [24] S. 150 Wolff. [25] Über seine Dämonologie vgl. Zeller III 2, 727 und S. 71f. [26] S. 147ff. Wolff. [27] Ebd. S. 154ff.; 166f.; 175ff. [28] S. 139ff. [29] S. 180ff. [30] Auch deren philosophisches Denken und ihre Terminologie tritt hier hervor: S. 147 Z. 1 ἐν εἴδεσιν εἶδος ὑπάρχων und besonders 122, 34, wo der Nus Hekates Ursprung genannt wird. [31] a. a. O. 18f. [32] S. 145, 156ff.; vgl. dagegen S. 64 mit Anm. 71. Zur christlichen Anschauung vgl. E. Lucius: *Die Anfänge des Heiligenkults*, S. 121. [33] S. 154; vgl. Bidez, a. a. O. 19, 1. [34] S. 113f.; 149. [35] Bidez, a. a. O. 28. [36] Bidez, a. a. O. 22, der die Fragmente der Schrift S. 1*ff. herausgegeben hat. Eine Benutzung Plutarchs zeigt E. Bickel: *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta*. I. 1916, S. 103f. [37] Ich habe den antiken Bilderstreit im Archiv f. Religionswiss. XIX, 1919, S. 286ff. behandelt. [38] Vgl. meinen ebengenannten Aufsatz S. 306f. [39] Bidez, a. a. O. S. 23f. [40] z. B. soll der κύων des Hades die κύησις der Früchte bedeuten: S. 9*, 17 Bid. [41] S. 10*, 1ff.; 17*, 10ff. Bid. [42] a. a. O. 152f. [43] Serv. *ad Verg. Bucol.* V 66: *sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos* ... Diese, wahrscheinlich auf Cornelius Labeo zurückgehende Nachricht findet in Macrobius: *Sat.* I 17—23 ihre Erfüllung, ein Traktat über den alle anderen Götter umfassenden Sol, ein Kapitel, das man heute nicht mehr mit Wissowa: *De Macrobii saturnaliorum fontibus*, 1880, in letzter Instanz auf Jamblich, sondern auf Porphyrios zurückführt: F. Bitsch, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis.* Diss. Berlin 1911, S. 65; W. A. Bährens: *Literarhistorische Beiträge.* Herm. LII, 1917, 42ff. [44] S. Anm. 43. [45] Macrob. I 17, 67; 19, 14; 20, 1f.; 13; 21, 5; 14; 23, 10ff.; 19ff. Gerade dieses religionsgeschichtliche Wissen spricht besonders für Porphyrios. Dazu kommt, daß 20, 16f. eine Anfrage des Kyprierkönigs Nikokreon an Sarapis mitgeteilt wird, die ganz den uns aus der Orakelphilosophie bekannten entspricht. — Daß der Kommentar zum *Somnium Scipionis* porphyrianisches Gut, aus der Erklärung des *Timaios*, enthält, ist ebenfalls sicher, wie Bitsch gezeigt hat; auch die häufigen Plotinzitate sprechen dafür. Vgl. über dies und anderes unten Anm. 168. [46] H. Schrader in seinen Büchern: *Porphyrii quaestionum Homericar. ad Iliadem pertinentium rell.*, 1880/82, S. 349; *Porph. qu. Hom. ad Odyss. pert.* S. VI; 172 nimmt den Einfluß Longins und vorplotinisches Denken bei Porphyrios an; Bidez, a. a. O., S. 31ff. folgt ihm. Doch interpretiert Porphyrios noch bei Plotin unter dessen Beifall den ἱερὸς γάμος mystisch: Porphyr. *vit. Plot.* 15. [47] Vgl. z. B. zu κ 323ff., S. 99, 1; 3 Schr.; bei Homer ist alles voll von göttlichen δυνάμεις: *Porph. qu. Hom. ad Il. pert.*, S. 114, 23 Schr. [48] S. 60, 5 Nauck, wo Eubulos zitiert wird; 69, 2: Krater des Mithras; vgl. *de abstin.* IV 16, S. 253, 19; 254, 12 N. — Wichtig ist bekanntlich auch Porphyrios' Mitteilung über die μέλισσαι: vgl. Preller-Robert, *Griechische Mythologie* I, 133, 6. [49] Stobaios I, S. 66, 24 Wachsm. [50] Stobaios, a. a. O. 425ff. [51] Gottheit, Nus, Seele: vgl. Zeller III 2, 703, 6. — Einigung: Porphyr. *vit. Plot.* 23, S. 31, 32ff. Volkm. [52] Eusebios:

Hist. eccl. VI 19, 2. [53] Durch Constantin und Theodosius II.-Valentinian: s. die Stellen in der Anm. 7 u. 54 zitierten Schrift Harnacks S. 31, IX; 39, XXIV. [54] Harnack: *Porphyrius*, „*Gegen die Christen*", *15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate.* Abhandlungen der Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1916, Phil.-histor. Kl. Nr. 1. [55] Gegen H. Schraders und meine Beanstandung der Gleichsetzung von Porphyrios und Makarios' griechischem Philosophen (in meinem Buche: *Zwei griechische Apologeten*, S. 302) hatte Harnack sich schon in einem Vorläufer seiner Fragmentsammlung, in seiner Schrift: *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts* (Texte und Untersuchungen, 37. Bd., H. 4, 1911) gewendet und die von uns festgestellten Widersprüche als teils unerheblich, teils aus Porphyrios' proteischem Wesen erklärlich erachtet. In der Hauptsache hat er hier recht; daß Makarios' Heide im letzten Grunde auf Porphyrios zurückgeht, ist nicht in Abrede zu stellen; ich selbst möchte dafür noch darauf hinweisen, daß die Kenntnis des Makariosheiden von der Minerva (Mak. IV 21 = *fr.* 76, 4 Harn.) an Porphyrios' Interesse für die römische Sprache erinnert (*de antro nymph.* 23, S. 72, 12: διὸ ἰανουάν εἰπόντες τὴν θύραν καὶ ἰανουάριον μῆνα τὸν θυραῖον προσεῖπον = Demophilos bei Laurent. Lyd. S. 66, 7 Wünsch). Aber trotzdem halte ich nicht alles bei dem Hellenen für porphyrianisch: die 300 und mehr Jahre, die seit Christus vergangen sein sollen (Mak. IV 5 = *fr.* 60 Harn.), wie die Ausführungen über die Götterstatuen (Mak. IV 21 = *fr.* 76 H.) weisen auf die gelegentliche Benutzung auch noch anderer Nebenquellen hin. Ich komme darauf in Kap. III 4 zurück. An eine Vermittlung porphyrianischen Gutes durch Jamblichos, die ich einmal angenommen und ausgesprochen hatte, glaube ich nicht mehr. [56] Euseb. *praep. ev.* V 1, 9 f. = *fr.* 80 Harn. [57] Harnack, a. a. O. fragt: „*Ist die Stadt Rom?*" Ich glaube, daß keine andere als die πόλις βασιλίς gemeint sein wird. Porphyrios konnte doch keine sizilische Stadt im Auge haben. [58] Vgl. oben S. 20. [59] Da ich in meinem Buche: *Zwei griechische Apologeten*, S. 297 ff. auch Porphyrios ziemlich eingehend behandelt habe, so entnehme ich hier dieser Darstellung manches, z. T. auch wörtlich. [60] Vgl. noch Harnack, a. a. O. 11. [61] Origen. *c. Cels.* II 1 f. [62] *fr.* 79 Harn. [63] Orig. I 17; VI 29; IV 48; 51. [64] Orig. VII 53. [65] *fr.* 39, S. 65, 1 ff. Harn. Die Polemik, gegen Origenes gerichtet, ist um so schlimmer, als doch Porphyrios selbst einer der übelsten Allegoriker war. — *fr.* 46. [66] Orig. II 18 f. [67] Ich habe S. 299, 4 meines oben angeführten Buches darauf hingewiesen; seitdem hat E. Bickel: *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta.* I. 1915, die Arbeitsweise des Hieronymus uns mustergültig kennen gelehrt. Harnacks Anschauung von einer nur mittelbaren Benutzung des Porphyrios durch Hieronymus kann ich danach nicht für richtig halten. [68] *fr.* 43 Harn. [69] Justin. *apol.* I 46, 1; Celsus bei Orig. IV 7; VI 78. [70] *fr.* 81 Harn. [71] Orig. V 4: vgl. Porphyr. *fr.* 76, wo die Engel Götter heißen: vgl. dagegen oben S. 59 mit Anm. 32. [72] Gott kann nichts gegen die Natur: Celsus bei Orig. V 14; vgl. Porphyr. *fr.* 35; 94; doch auch schon Markion bei Tertull. *adv. Marc.* III 10, 2; 11, 14. [73] *fr.* 2; 6—18. [74] *fr.* 3—5. [75] *fr.* 24; 26; 25; 21. [76] *fr.* 28; 29; 27; 30—33; 34; 36. [77] Harnack: Texte u. Untersuch. a. a. O. 135 ff. [78] Orig. I 6; 46; 68. [79] Man könnte daraus, daß Celsus (Orig. II 24; 63) die Haltung

Jesu Christi in Gethsemane und vor Pilatus schon vor Porphyrios (*fr.* 62f.) getadelt hat, entnehmen, daß dieser jenem darin gefolgt sei. Aber wenn Celsus Christus' Verurteilung der Reichen bekämpft (Orig. V 16), so hat wieder Porphyrios gerade diese Geschichte als Christi unwürdig, d. h. als falsch überliefert erklärt (*fr.* 58). Vgl. Harnack, a. a. O., S. 136. [80] *fr.* 64; 66. [81] *fr.* 11. [82] *fr.* 55. [83] Orig. I 9. [84] *fr.* 1; 73. [85] Vgl. Anm. 71. [86] *fr.* 79. [87] *fr.* 95; 96. [88] *fr.* 97. [89] *fr.* 91. [90] *fr.* 87. [91] *fr.* 88. Dabei scheint Porphyrios zu übersehen, daß die heidnische Mysterientaufe, z. B. der Taurobolien und Kriobolien, eine ähnlich entsühnende Wirkung besaß. [92] *fr.* 92—94 (; 90b). — Ich muß hier übrigens noch bemerken, daß Harnacks *fr.* 85 nicht Porphyrios gehören kann. Es ist ausgeschlossen, daß dieser gegen einen Sohn Gottes polemisierte, denn er selbst kennt ein solch göttliches Verhältnis: *de regr. an.* S. 37*, 7 Bidez, und sein Lehrer Plotinos nicht minder: vgl. oben S. 264 Anm. 72. [93] So Harnack, a. a. O. 18. [94] Vgl. S. 268 Anm. 53. [95] Vgl. unten S. 135f.; 143 [96] *Sermo in b. Babyl. et c. Julian. et Graec.* 2, bei Harnack, a. a. O., S. 35, XVI. [97] *epist. mor.* 88, 34. [98] *de Cherub.* 32, S. 159 M.: vgl. *de Abrah.* 31, S. 24; *de somn.* I 6, S. 625; vgl. oben S. 259 Anm. 24. Ich bemerke, daß Porphyrios *fr.* 28 Parth. πάνυ δέ με θράττει schon ein Analogon bei Philon: *Qu. rer. div. her. s.* 37, S. 498 M. (vgl. *de mut. nom.* 41, S. 614 M. = *de victim.* 14, S. 250 M.): καταπλήττει με hat. [99] *poem. mor.* 14. [100] Bidez, a. a. O. 86f.; es kennzeichnet Augustins unparteiische Klarheit, daß er diesen Tatbestand schon ziemlich deutlich erkannt hat: *de civ. dei* X 11 S. 421, 9ff. Domb. [101] Dafür zeugt auch die hermetische Literatur; auch Plotin hatte Kenntnis von religiösen Anschauungen der Ägypter; vgl. oben S. 52 mit Anm. 90. — Chairemon: *fr.* 31; 36; 40 Parth. [102] *fr.* 46f. Parth. [103] z. B. *fr.* 22f.; 32—34 Parth. [104] Bidez, S. 85f., hat richtig gesehen, daß *fr.* 44 seine Antwort durch Plotin III 4, 6, *fr.* 23 durch III 3, 6 findet. [105] *fr.* 2—4; 8. Von den Dämonen ist die Rede besonders bei Augustin. a. a. O. X 11, den Parthey, wie Bidez mit Recht tadelnd bemerkt, viel zu wenig ausgenutzt hat. [106] *fr.* 6. [107] *fr.* 28. [108] *fr.* 29. [109] *fr.* 30f. mit dem Zitat aus Chairemon. Als spezifisch ägyptisch hat sich dieser Brauch durch einen Papyrus erwiesen: s. oben S. 250 Anm. 73. [110] *fr.* 32—34. [111] *fr.* 15—19; 21—25. [112] *fr.* 12; 20. [113] *fr.* 46; vgl. dazu Augustin., a. a. O., S. 419, 6ff. [114] Sorgfältige Ausgabe von Bidez, a. a. O., S. 27*—44*. Besprechung der Schrift ebd. S. 88ff. [115] S. 28*, 6; 32, 1; 23. Bidez 89, 1. [116] S. 27*, 21; 29*, 16. [117] S. 27*, 23ff.; 35*, 16ff. [118] S. 31*, 16ff. [119] S. 29*, 3ff. Augustins Darstellung von Porphyrios' Dämonologie in dieser Schrift ist so widerspruchsvoll, daß sie selbst im Hinblick auf das öfters beobachtete Schwanken des Neuplatonikers unmöglich genau sein kann; es ist ausgeschlossen, daß Porphyrios uns einmal durch einen Dämon (*alicuius daemonis amicitia*) nach dem Tode etwas erheben lassen will und dann doch vor dem Kult der Dämonen, den man nach dem Tode büßen müsse, warnt. Es kann sich also einmal nur um die guten Dämonen handeln, die Augustin doch an anderer Stelle (S. 32*, 28 Bid.) nennt, ein andermal um die bösen. Die Christen sehen ja in beiden heidnischen Gattungen nur böse Geister. [120] Vgl. oben S. 59. [121] S. 34*, 31f. [122] S. 33*, 9ff. [123] Vgl. oben S. 50. [124] S. 37*, 7ff. [125] S. 37*, 11ff.; vgl. Prokl. *in Plat. Tim. comm.* I 207 Diehl; vgl. Bidez,

S. 94. [126] S. 38*, 13 Bid., dagegen vgl. Plotin III 4, 2 (Bidez). Vgl. übrigens auch W. W. Jäger: Berlin. philol. Wochenschr., 1915, 1430. [127] S. 41*, 1ff. [128] S. 42*, 6ff. [129] S. 113, 1ff.; 133, 19ff. Nauck. [130] Vgl. auch Bidez, a. a. O., S. 101, der bei Porphyrios drei Gruppen von Kulten scheidet: 1. den der Städte und Massen, der Schutz gegen böse Dämonen u. a. bringen soll. 2. Die Mysterien, die durch übernatürliche Erscheinungen auf das gereinigte Denken wirken sollen. 3. Die beseligende Kontemplation des Weisen. [131] S. 107, 6ff. Nauck. [132] S. 109, 10ff. Nauck. Die Bilder erinnern an Paulus (I. Kor. 9, 24; Ephes. 6, 11f.), doch sind sie älter; der Vergleich mit dem Stadium, d. h. dem Agon, gehört bekanntlich der Popularphilosophie an (Epiktet. I 29, 36; Philon z. B. *leg. all.* II 26, S. 86 M. u. ö)., und der mit dem Chiton ist eine Vorstellung der Mysterien: Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*[2,3] 172, 2. [133] S. 111, 5ff. Nauck; zur Meidung der Weibesliebe vgl. noch S. 262, 17 und besonders E. Bickel: *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta.* I. 1915, S. 200ff. Daß Porphyrios ein Feind der Tierhetzen ist (S. 211, 3ff.), kennzeichnet nicht gerade ihn allein. [134] S. 131, 17ff. [135] S. 163, 22ff.; über Apollonios vgl. E. Norden: *Agnostos Theos* S. 343ff. [136] S. 165, 12ff. [137] S. 165, 20ff.; vgl. *ad Marcell.* 16, S. 285, 3f. Diese Kapitel haben neuerdings eingehende Betrachtung durch F. Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.*[2] Übers. von Gehrich, S. 308ff.; 326, 80 und W. Bousset: Archiv für Religionswiss. XVIII, 1915, 134ff. gefunden; beiden Gelehrten ist eranischer Ursprung dieser Vorstellungen wahrscheinlich; Cumont nennt hier Ostanes. Ich habe da natürlich nicht mitzureden, mache aber darauf aufmerksam, daß neben Cornelius Labeo bei Augustin. *de civ. dei* VIII 13 (Arnob. IV 12) und den von Bousset neu herangezogenen clementinischen Homilien (IX 9; 15; 14; 13) über die materiellen Schädigungen durch die Dämonen Plutarch. *de def. orac.* 14 und Tertullian. *apol.* 22, 4ff. in Betracht kommen; ferner redet Celsus bei Orig. VIII 60 schon sehr deutlich von der Freude der an der Erde haftenden Dämonen an „Blut und Fettdampf". Celsus war bekanntlich Platoniker, und platonische Vorbilder lagen Porphyrios nach seiner eigenen Angabe vor. Es kann sich dabei m. E. nur um pythagoreisierende Platoniker handeln, die von orientalischen Nachrichten beeinflußt waren. — Als oberster der Dämonen war von Porphyrios früher Sarapis u. a. genannt worden: vgl. S. 58. Auch die Hermetika kennen einen *daemoniarches:* Lactant. *div. inst.* II 14, 6, ebenso Jamblich. *de myst.* III 30, 6. Vgl. über alles Andres bei Pauly-Wissowa Suppl. III 314ff., der auch noch auf einige Porphyrioszitate bei Proklos hinweist. [138] *De divin. daem.* 5. [139] S. 190, 6ff. Die sonst mitgeteilten Beobachtungen sind z. T. sehr fein; sie stammen aus antistoischer Quelle; S. 210, 4 wird Karneades genannt. [140] S. 256, 13ff. [141] S. 255, 11ff. [142] Denn mir scheint es keinen Zweifel zu leiden, daß S. 117, 13 mit den Barbaren die Christen gemeint sind und mit den Ausführungen, die ihrer δυστυχία das Wort reden sollen, christliche Äußerungen im Sinne der Apostelgeschichte 10, 11ff. und des Paulus: *Röm.* 14, 1; *I. Kor.* 8, 8; 10, 25; *I. Tim.* 4, 3 getroffen werden. [143] Vgl. auch W. W. Jäger: Berlin. philol. Wochenschrift 1915, 1432. [144] S. 223, 14ff. [145] Vgl. die *Tübinger Theosophie* S. 124, 12f. Bur. [146] Kleffner: *Porphyrios der Neuplatoniker und Christenfeind.* Pader-

born 1896. S. 27. [147] *Ep. ad Marc.* S. 274, 19ff. Nauck. [148] Vgl. S. 201. [149] Usener: *Epicurea* S. LVIIIff. (Epikur sonst von Porphyrios benutzt: *de abstin.*, S. 125, 16; 126, 17; s. auch über Plotin oben S. 43); Naucks Vorrede zu seiner Ausgabe, S. XVIIff.; Bidez, a. a. O. 113, 4. [150] Vgl. Anm. 158. [151] S. 282, 9ff. [152] S. 284, 11ff. [153] S. 285, 14f. = dem Pythagorasspruche 14 bei Gildemeister: Herm. IV, 1870, 88, eine Anwendung des bekannten stoischen Satzes vom Weisen. — Eine historisch-philosophische Betrachtung über das Gebet, dessen Anwendung er warm empfiehlt, gibt Porphyrios bei Proklos: *In Plat. Tim. comm.* I 207, 23ff. Diehl. [154] S. 285, 26ff.; vgl. oben S. 67. [155] S. 286, 3ff. [156] S. 287, 20ff. [157] S. 288, 5ff. [158] S. 289, 17ff. Über das Verhältnis zu *I. Kor.* 13, 13 hat sich ein lebhafter Kampf zwischen R. Reitzenstein und anderen Gelehrten, vor allem Harnack entsponnen. Reitzenstein hatte in seinem Werk: *Historia monachorum und Historia Lausiaca.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F., 7. H. 1916, S. 100ff.; 242ff., aus Porphyrios und Paulus eine ältere Mysterienformel ermitteln wollen; in scharfer Ablehnung dieser Anschauung nahm Harnack: Preuß. Jahrbücher 164, 1916, 2ff., vielmehr eine Anleihe des Porphyrios beim Christentum an. Darauf hat Reitzenstein dreimal geantwortet, zuerst in den Nachrichten der Göttinger gel. Gesellschaft, Phil. hist. Kl. 1916, 367—416, dann in der Historischen Zeitschrift 1916, 189—208, endlich wieder in den Nachrichten der Gött. gel. Ges. 1917, 130—151; gegen Reitzenstein sprach sich dann auch P. Corssen: *Paulus und Porphyrios*, I, Sokrates VII, 1919, 18ff. aus, der u. a. das Formelhafte des Begriffskomplexes leugnete. Ich möchte mich hier für Reitzenstein entscheiden. Wir haben ja nicht nur Paulus und Porphyrios zusammenzuhalten, sondern verfügen auch noch über andere Stellen der hellenistischen Religiosität. Reitzenstein hat eine darunter, auf die ich ihn hingewiesen, energisch ausgenützt: Orac. Chald. ed. Kroll (Breslauer phil. Abhdl. VII 1, 26f.), wo es heißt: πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστιν, d. h. in der πίστις, ἀλήθεια, im ἔρως, und an anderer Stelle folgt bei Proklos auch noch die ἐλπίς (s. Kroll Anm. 2). In ausgiebigster Weise redet dann von denselben Begriffen als mystischen Mächten die christliche Gnosis, d. h. ein unbekanntes altgnostisches Werk: *Koptisch-gnostische Schriften*, herausgegeben von C. Schmidt (I, 1905), S. 336, 18: *Und sie haben die Erkenntnis* (γνῶσις) *und das Leben und die Hoffnung* (ἐλπίς) *und die Ruhe* (ἀνάπαυσις) *und die Liebe* (ἀγάπη), *und die Auferstehung* (ἀνάστασις) *und den Glauben* (πίστις) *und die Wiedergeburt und das Siegel* (σφραγίς) *empfangen.* Ebenda S. 348, 30 werden vier Kräfte aufgezählt: *Liebe* (ἀγάπη), *Hoffnung, Glaube, Erkenntnis* (γνῶσις); vgl. S. 357, 1f.: *Lob, Freude, Jubel, Fröhlichkeit, Frieden, Hoffnung, Glaube, Liebe, Wahrheit.* Auf diese gnostischen Schriften als Quelle für Porphyrios hat dann Harnack später (Sitzber. d. Preuß. Akad. 1918, S. 87, 1) hingewiesen. Aber das geht m. E. ebensowenig wie eine Ableitung von Porphyrios' Begriffskomplex aus Paulus. Porphyrios kann keine christlich gnostische Schriften benutzt haben, wurden doch die Verfasser von dergleichen in Plotins Schule bekämpft, ganz abgesehen davon, daß von πίστις und ἀλήθεια wie in den Zauberpapyri (Wessely: Denkschr. d. Wien. Akad. XXXVI, 1888, 70, 1013ff.) so bei Proklos

(*in Plat. remp. comm.* I, S. 283, 27ff. Kroll; *in Tim. comm.* I, S. 339, 1 (345, 1); 348, 3ff. Diehl) die Rede ist. Sondern es kann sich nur um eine gemeinsame Quelle des Porphyrios und der gnostischen Schriften d. h. also um eine mystische Formel handeln. — Endlich schließen sich auch noch manichäische Parallelen an, auf die mich Reitzenstein, aus noch unedierten Urkunden der Sekte in sogdischer Sprache mir freundlich Mitteilungen machend, hinweist. Es handelt sich dabei um den neuen Menschen: „Und jenes neuen Menschen Abbilder ihre Aufzählung ist diese: die fünf heiligen Elemente reiner Äther, Wind, reines Licht, Wasser, Feuer. Der Seele Zahlen (?) Geist, Leben, Kraft, Lichtsein ... Erkenntnis. Der Seele Teile (?) δόξα ... (unbekanntes Wort) νοῦς (?), διαλογισμός, γνῶσις. Der Religion δόξα (Vollendung) sind fünf Stufen (Teile?): Liebe, Glaube, Vollendung ... (unbekanntes Wort), γνῶσις." Reitzenstein macht mich weiter auf den Anfang der Mithrasliturgie aufmerksam, die aus den fünf altpersischen Elementen die vier griechischen mache, während Porphyrios aus den fünf Stufen (?) der εὐσέβεια die vier στοιχεῖα, Paulus aus den vier die drei gewinne; derselbe weist mich endlich auf ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores bei A. von le Coq: *Chuastuanift* (Abhdl. d. Preuß. Akad. 1910, 17) hin, wo wir lesen: „Die vier lichten Siegel haben wir unseren Herzen aufgesiegelt: eines ist: Liebe, das ist das Siegel Zurwans, des Gottes; das andere ist: Glaube, das ist das Siegel des Sonnen- und Mondgottes, das dritte ist (Gottes-)Furcht, das ist das Siegel des fünffältigen Gottes; das vierte ist reiches Wissen [man vgl. oben ἀλήθεια!], das ist das Siegel der Burχane." — Es gilt zum Schluß immer wieder zu betonen, wie Paulus es verstanden hat, diese Phantasmen der Gnosis zu vereinfachen und zu vermenschlichen. [159] S. 289, 25ff. [160] S. 294, 12ff. der erste Satz = dem Pythagorasspruch 83 bei Gildemeister, a. a. O. 95f. [161] Vgl. Reitzenstein: *Historia monachorum und Historia Lausiaca* 98f. [162] Kalbfleisch: *Die Schrift* πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα. Abhandl. d. Preuß. Akad. 1895. [163] z. B. II 1, S. 35, 2 Hesiod, die Orphiker, Pherekydes; XVI 5 die Lehre der Chaldäer. [164] S. 48, 15. [165] X. [166] Bidez, a. a. O. 135. [167] Bidez, a. a. O. 138. [168] Über Cornelius Labeo, den wir oben Anm. 43 berührt haben, vgl. die immer noch sehr lesbare Schrift G. Kettners (Programm der Kgl. Landesschule zu Pforta 1877). Danach hat W. Kroll: *Cornelius Labeo*, Philol. Suppl. V, 1889, 719—806, eine eingehende Untersuchung über die Persönlichkeit, ihr Eigentum und dessen Wert angestellt. Gefolgt sind dann in neuerer Zeit F. Niggetiet: *De Cornelio Labeone.* Münster 1908, und B. Böhm: *De Cornelii Labeonis aetate*, Königsberg 1913; jener setzte den Autor als einen Neuplatoniker in der Zeit nach Jamblich, von dem er ihn abhängig machte, an, während dieser ihn als einen Stoiker schon von Sueton benutzt werden ließ. Diese Ansetzung hat sich der Zustimmung W. Boussets: Archiv für Religionswiss. XVIII, 1915, 138ff. (vgl. Götting. gel. Anzeigen 1914, 715) erfreuen dürfen. Zuletzt haben sich W. Kroll: *Die Zeit des Cornelius Labeo*, Rhein. Mus. LXXI, 1916, 309—357 (vgl. LXXII, 1918, 94) und W. A. Bährens: *Literarhistorische Beiträge*, Herm. LII, 1917, 39—56 (dieser ohne Kenntnis von Krolls Aufsatz) in ihren vorzüglichen Arbeiten für eine verhältnismäßig späte Lebenszeit eines neuplatonischen, von Porphyrios stark abhängigen Schriftstellers

ausgesprochen. Ich selbst glaube, daß der Zusammenhang zwischen Labeo bei Macrob. I 18, 19ff. (s. Anm. 169f.) und der Orakelphilosophie sehr unmittelbar ist. [169] Macrob. I 18, 18, von allen Forschern seit Kettner als zum späteren Zitat aus Labeo gehörig angesehen. [170] Ebd. 20. [171] Von dem ihn aber auch manches trennt; vgl. z. B. Bährens a. a. O. 55. [172] Laurent. Lyd. *de mens.* IV 1 über die Janusstatue auf Nervas Forum; Macrob. I 9, 10; 12. [173] Vgl. Anm. 174. [174] Euseb. πρὸς τὰ Ἱεροκλέους 1f.; vgl. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 291; 301; Harnack in seiner Bruchstücksammlung des Porphyrios S. 5. [175] Lactantius: *Div. inst.* V 2, 12ff.; vgl. mein eben angeführtes Buch 291. — Vopiscus: *Aurel.* 24, 9. [176] S. 8, 7ff.; 16, 9ff.; 37, 15 Brinkm. [177] S. 19, 2ff. (Zenon); 27, 17. [178] S. 37, 17ff.; er kennt auch die jüdische Allegorese. [179] S. 24, 1ff. [180] S. 3, 7ff. [181] S. 36, 4ff. [182] Über Neuplatoniker und Manichäer vgl. Prächter: Byzantin. Zeitschrift XXI, 1912, 9ff.

Die niedere Philosophie und die Theosophie.

[1] R. Reitzenstein: *Poimandres.* Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1903. Er hat die wirkliche Forschung erst eröffnet. Vgl. ferner die Besprechung dieses Werkes durch W. Bousset: Götting. gel. Anz. 1905, 692ff. und W. Kroll: Berlin. philol. Wochenschr. 1906, 481ff. Weiter ist hier zu nennen Th. Zielinskis Aufsatz: *Hermes und die Hermetik.* Archiv für Religionswiss. VIII, 1904, 321ff.; W. Krolls Artikel über Hermes Trismegistos, bei Pauly-Wissowa VIII 1, 792ff. Über G. Heinricis nachgelassenes, von v. Dobschütz herausgegebenes Buch: *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament,* Leipzig 1918, teile ich das Urteil R. Reitzensteins: Götting. gel. Anz. 1918, 241ff. [2] Jos. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XII, H. 2—4. Münster i. W. 1914, besprochen von W. Bousset: Götting. gel. Anz. 1914, 697ff. [3] W. Bousset, ebd. 700. Über den *Poimandres* vgl. noch denselben in seinem Werke: *Hauptprobleme der Gnosis.* Göttingen 1907. S. 181ff. [4] Reitzenstein, a. a. O. 248 läßt seine hermetische Gemeinde vor dem Anfange des 2. Jahrhunderts n. Chr. und nach dem Beginne des 2. Jahrhunderts v. Chr. gegründet werden; die Benutzung hermetischer Literatur durch Philon erschließt er (Götting. gel. Anz. 1918, 253f.) aus der Parallele: *Poim.* § 22, S. 335, 6ff. seiner Ausgabe und Philon: *Quaest. in Gen.* IV 1. Im Laufe des 3. Jahrhunderts geht nach demselben Forscher das Prophetentum in den zahlreichen Hermes-Gemeinden auf, mit dem 4. Jahrhundert verschwindet für uns das hermetische Wesen. W. Kroll (bei Pauly-Wissowa VIII 1, 821) nimmt dagegen als mittlere Entstehungszeit das 3. Jahrhundert an; Bousset (Gött. gel. Anz. 1914, 705f.; 751ff.) hat wieder und zwar auf Grund der Benutzung hermetischer Schriften durch den von B. Böhm dem stoischen Zeitalter zugewiesenen Corn. Labeo (s. oben S. 272 Anm. 168), eine ältere Schrift des Hermetismus für das 1. Jahrhundert n. Chr. angenommen und läßt die Grundlehren um die Wende des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts fallen. In der Tat besteht zwischen ziemlich harmlos stoischen Traktaten, wie z. B. dem 8., und [Apuleius:] *Asclepius,* S. 61, 5ff. Thom. mit seiner Weissagung

von Ägyptens Los, die man nicht als Interpolation auszuscheiden hat, ein gewaltiger Abstand der Zeit. [5] Darauf hat mit erfreulichstem Nachdruck Bousset: Gött. gel. Anz. 1914, 698f., gegen J. Kroll hingewiesen. [6] 4. Traktat; vgl. die orphischen Schriften bei Diels: *Vorsokratiker* II[3] 163, 16; 164, 13; Musaios ebd. 180, 12; aus dem *Timaios*, S. 35a; 41d leitet W. Kroll, a. a. O. 809 das Bild ab. [7] Vgl. besonders W. Kroll bei Pauly-Wissowa VIII 1, 816 sowie J. Kroll, a. a. O. S. 68; 117ff.; 143; 149; 180; 190; 196f.; 242; 251; 265, der sonst allzu oft Benutzung dieser platonischen Schrift angenommen hat. Zu Poseidonios vgl. oben S. 35. [8] *Resp.* 533d; vgl. oben S. 259 Anm. 21. [9] IV 11; VII 1. [10] *Resp.* 617e; vgl. *Herm.* IV 8. Ich habe in meinem Buche: *Zwei griechische Apologeten* 103, 4 die meisten Stellen gesammelt. [11] 30a. [12] XI 17; vgl. W. Kroll, a. a. O. 805. [13] Über die Gestalt des herakliteischen *fr.* 62 bei *Herm.* X 25; XII 1 vgl. Reitzenstein, a. a. O. 127. [14] *Tim.* S. 41a; zur Beliebtheit der Stelle vgl. oben S. 51 mit Anm. 80. [15] Κόρη κόσμου bei Stobaios I, S. 402, 4ff. Wachsm.; vgl. J. Kroll, a.a.O. 149; über diese hermetische Schrift handelt eingehend Reitzenstein: *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur.* Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1917, 10, S. 73ff. — Die hier von Reitzenstein öfters herangezogene arabisch erhaltene Mahnrede des Gottes Hermes an die Seele ed. Bardenhewer, Bonn 1873, habe ich meinen im vorliegenden Werke verfolgten Zwecken nicht dienstbar gefunden. [16] S. 41d; vgl. W. Kroll, a. a. O. 809. [17] IV 4; vgl. Arnob. II 25; Bousset: Gött. gel. Anz. 1914, 733, 2. [18] XI 4: vgl. C. Lackeit: *Aion.* Diss. Königsberg 1916, S. 77ff. [19] XI 15. [20] S. 37d. [21] Vgl. Reitzenstein, a. a. O. 275; J. Kroll, a. a. O. 143; 190f. [22] Natürlich gilt dies nicht gerade von dem ποῖ φέρεσθε (VII 1) des platonischen *Kleitophon*, S. 407a, dem wir allgemein in der Popularphilosophie (Epiktet. *diss.* III 22, 26; Seneca: *Dial.* VII 27, 1; Philostrat. *Apoll. Tyan.*, S. 18, 6f. Kays.) begegnen, wohl aber hat XI 1 große Ähnlichkeit mit *Tim.* 29c: vgl. Reitzenstein, a. a. O. 275, und eine Verkürzung von *Tim.* 28c ist Stob. II 9, 4 Wachsm. Gleichwohl ist kaum eine Gedankenreihe durchweg platonisch: vgl. die nächste Anmerkung. [23] Es charakterisiert dieses Mischwesen, daß in der Predigt VII 1 auf das ποῖ φέρεσθε des höheren philosophischen Sermons gleich das στῆτε νήψαντες folgt, dergleichen wir sonst in den *Orac. Sibyll.* I 154 und *Orac. Chaldaica*, S. 15 Kroll (vgl. auch *Herm.* I 27) finden, und daß diesem sich wieder das Wort von den „Augen des Herzens" anschließt. [24] W. Bousset: Götting. gel. Anz. 1914, 740f.; 749, hat J. Krolls Poseidonios-Hypothese zu widerlegen gesucht, indem er besonders den Gegensatz zwischen der „religiös gestimmten Naturphilosophie" eines Poseidonios und der Mystik der hermetischen Schriften betont. Aber das komplizierte Wesen des Poseidonios barg mehrfache Gegensätze, strenge Wissenschaftlichkeit und Schwärmerei lagen hier vereint, der peripatetische Geschichtschreiber war zu gleicher Zeit Mystiker, „Gnostiker" und vielleicht auch — Scholastiker (vgl. oben S. 42). Auch in unseren hermetischen Traktaten haben wir wissenschaftlich sich geberdende Stücke. [25] Schauen aus der Höhe: V 5; vgl. Norden, *Agnostos Theos* 26f.; 105f.; Schönheit des Kosmos läßt Gottes Dasein erschließen: XI 6f. (XII 21); Stob. I 382, 2 Wachsm.; vgl. W. Kroll, a. a. O. 806f. — Kosmos Gottes Sohn: IX 8; X 14 = Philon:

q. deus s. imm. 6, S. 277 M.; W. Kroll, a. a. O. 807. — Begeisterung für die Sonne: V 3; X 3; W. Kroll 807; doch s. S. 83. — Herrschaft der Planeten: Stob. I 82, 8. — Durchdringender Nus oder Logos: II 12; X 16; 18; W. Kroll 806. — Körper Hindernis der Gotteserkenntnis: XI 21; W. Kroll 80ff. — Die Welt voll von Seelen: Stob. I 391, 8; 461, 19ff.; W. Kroll 813. — Gott will vom Menschen erkannt werden: X 15; Manilius IV 917; Norden: *Agnostos Theos* 287f. Über Poseidonios' Anschauung von der Himmelfahrt der Seele (Kroll 812), von der der Hermetiker I 24ff. redet, vgl. P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur*[2,3] 170, der sich aber nicht völlig sicher ist (vgl. auch W. Kroll: Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1917, 151f.). [26] X 25; Kroll 811. [27] Vgl. Anm. 24. [28] W. Kroll 804. [29] Nach Zielinski: Archiv f. Religionswiss. VIII 333 ff. hat Bousset, a. a. O. 702ff. und besonders 749ff. mehrere Gruppen geschieden: 1. III; V; VIII; XI; XIV; *Asclepius.* Hier haben wir „die große und harmonische Trias Gott, Welt, Mensch, die vor den entzückten Blicken und der enthusiastischen Bewunderung dieser Traktatschreiber steht" (doch fällt m. E. das triviale Stück XIV stark dagegen ab). 2. I; IV; VI; VII; XIII: Gruppe des dualistischen Pessimismus. 3. IX; X; XII; XVI. — Doch möchte ich hier XVI abtrennen, ein Stück, das ebenso wie das 2. (vgl. auch Bousset 750, 1) eine besondere Stellung einnimmt: darüber s. unten S. 83. Die Aufreihung läßt sich also nicht strikt durchführen. [30] Reitzenstein: *Poimandres* 248 nimmt Poimandres-Gemeinden an; W. Kroll (vgl. denselben auch in den Neuen Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1917, 150) erklärt das Dasein dieser Schriften als rein literarisch. [31] I 31f.; V 11; XIII 18. [32] Durch Reitzenstein und Bousset ist der Begriff der Christen und Hellenen umspannenden Gnosis Allgemeingut der Religionsgeschichte geworden, wenigstens sollte er es sein. [33] Bousset, a. a. O. 713 rechnet auch Numenios und Philon dazu. [34] I 4; 8ff. (Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis* 181f.); III; Stob. I 289, 19. [35] Stob. I 385, 11; vgl. Norden, a. a. O. 65ff.; Reitzenstein in dem Anm. 15 zitierten Aufsatze. [36] I 12. [37] Die Lehre vom Anthropos beim *Poimandres*, der echt orientalisch Kap. 9 den mannweiblichen Nus nennt, ist von Reitzenstein: *Poim.* 81ff. mit der Naassenerpredigt bei Hippolyt. *ref. haer.* I 134, 90 konfrontiert und in dieser ein heidnischer Kommentar zu einem Attisliede ermittelt worden. Aber auch Philon kennt diese Lehre: *De opif. m.* 46, S. 32ff. M. Über alles dies, besonders auch über den heidnischen Grundcharakter mehrerer gnostischer Sekten vgl. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis* 160ff.; 194ff.; 323ff. [38] XII 1 (X 25); Heraklit. *fr.* 62; vgl. Reitzenstein, a. a. O. 127. [39] I 24ff.; vgl. oben S. 17. [40] I 26. [41] XI 20. [42] Für I 26 gilt dies orientalische Wesen ohne weiteres; für XI 20 möchte ich, abgesehen vom dort genannten Aion, noch auf den Naassenerhymnus: Hippol. V 10 V. 55ff. hinweisen. — Das X 5 genannte „göttliche Schweigen" dagegen ist nicht die gnostische Sige (vgl. auch A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* 6, 22), sondern ein aus dem Kulte (vgl. z. B. L. Fahz' Zauberpapyrus: Archiv f. Religionswiss. XV, 1912, 410, 198ff.) in die philosophische Betrachtung übergegangener Begriff: derselbe bei Porphyr. *de abst.* S. 163, 20f. Nauck. [43] IV 4; vgl. oben Anm. 6. [44] VII 2; vgl. auch XI 21. [45] XII 7. [46] IV 6; XIII 7. Anderseits ist auch die pythagoreische Lehre von der harmonischen Vereinigung

des Leibes und der Seele vertreten: Stob. I 460, 3; W. Kroll a. a. O. 810. [47] S. oben S. 17. [48] XIII; vgl. auch W. Kroll 813. [49] XI 20; X 5; XIII 3. Vgl. W. Kroll 811. [50] XVI, S. 354, 20f. Reitzenstein. [51] *Asclep.* 24; vgl. oben S. 60f. [52] I 31, S. 338, 5ff. Reitz.; XIII 18; vgl. oben S. 80. Vgl. *Psalm* 34, 4; 96, 7; 98, 4ff. u. ö. Berührungen mit jüdischer Literatur zeigte uns Numenios: vgl. oben S. 36. [53] XIII 19 δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν (s. 20); vgl. Porphyrios oben S. 71. [54] Reitzenstein, a. a. O. 10; 16; 24; 28ff.; 126 u. ö. [55] S. unten Anm. 83 das Nötige. [56] Stob. I, S. 408, 24; 190, 19ff. W. [57] IX 3; 5. [58] X 21. [59] I 23. Mir scheint, daß dieser Rächer, der die sündige Seele peitscht, aus Platon: *Resp.*, S. 615e stammt; der *Herm.* X 21 genannte feurige Dämon erinnert ferner an Platons ἄνδρες...διάπυροι. [60] S. oben S. 58. [61] S. oben S. 58f.; 71f. [62] Bousset, a. a. O. 743 deutet besonders auch auf das „Sakrament" der Palingenesie hin. [63] Reitzenstein, a. a. O. 197f.; Ausgabe des Traktats ebd. 348ff. [64] 12. [65] Vgl. Anm. 29. [66] 11. Man könnte ja dabei auch an Poseidonios denken, aber mir ist dies im Zusammenhange mit den anderen Ausführungen des Traktats nicht wahrscheinlich. [67] 14; W. Kroll 805. [68] Ebd. — Ich bemerke noch, daß die Stelle des Schlußparagraphen 17, in dem vom Elend der Kinderlosigkeit die Rede zu sein scheint, nicht mit J. Kroll, a.a.O. 272, von der körperlichen Kinderlosigkeit gelten darf. Es wäre doch innerhalb dieser nach höchster Vergeistigung strebenden Gedankenwelt, innerhalb dieses Asketismus ein plumper Sturz ins Grobmaterielle. Hier kann es sich nur um Geisteskindschaft handeln, die ja auch das Verhältnis der Personen der Dialoge kennzeichnet. [69] 5, S. 350, 8ff. Reitz. [70] 17, S. 353, 19ff. Reitz.: Ἤρτηται οὖν ὁ νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ αἰσθητὸς τοῦ νοητοῦ, ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας. [71] 13ff., S. 352, 19ff. Reitz. [72] S. oben S. 10; 67. [73] Stob. I, S. 411, 3ff. W. [74] 2, S. 349, 9ff. Reitz. [75] *De mysteriis* VII 5, S. 259, 8f. Parth. [76] *Asclep.* 24, S. 61, 7ff. Thomas. Größte Ähnlichkeit hat damit Antonins Weissagung bei Eunapios: *Vit. soph.* S. 471ff., Boiss. [77] Diese erkenne ich auch im 8. Traktate. [78] VII 2; vgl. oben S. 81. [79] Vgl. Reitzenstein-Wendland: *Zwei angeblich christliche liturgische Gebete.* Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1910, S. 324ff.; Reitzenstein, ebd. 1911, S. 550ff. [80] W. Kroll: *De oraculis Chaldaicis.* Breslauer philol. Abhandlungen 1894; Neue Jahrbb. f. d. klass. Altert. 1917, 150. [81] Vgl. denselben in einem leider etwas kurzen Artikel bei Pauly-Wissowa III 2, 2045. [82] W. Kroll: *De orac. Chald.* 70; W. Bousset: Götting. gel. Anz. 1914, 713 u. ö. [83] Porphyrios bei Augustin. *de civ. dei* X 32, in Bidez' Ausgabe der Schrift *de regressu animae* (s. oben S. 169f.), S. 27*, 2ff.; Julian. *or.* V, S. 215, 5ff. Hertl.: vgl. W. Kroll, a. a. O. 30. [84] S. 13ff. Kroll; vgl. 18; hier S. 25 auch der πατρικὸς νοῦς wie ähnlich dort, z. B. I 6. [85] S. 51 Kr. [86] S. 52ff. Kr. [87] S. 59f. Kr. [88] S. 15 unten: ἄ ταλαεργοί; bezeichnend folgt auch das νήψατε das wir beim *Hermes* fanden: Anm. 23. [89] S. 11, 9f. Kr.; vgl. die „Augen des Herzens" beim *Hermes* oben S. 274 Anm. 8. Vgl. auch noch Kroll a. a. O. 37. Ich erinnere ferner an die θεοθρέμμων σιγή: S. 16 Kr. und oben Anm. 42. [90] S. 26f. Kr.; vgl. über diese oben S. 271 Anm. 158. [91] Hekate: S. 16; 27; 69. — Rhea.: S. 30 Kr. [92] S. 59f. [93] S. 57f. Kr. Hier wird auch schon ein Opfer vorgeschrieben. [94] Es kennzeichnet

die *Oracula*, daß sie im Gegensatze zum Hermes in der Κόρη κόσμου (Stob. I, S. 397, 18 Wachsm.) die Wanderung der Seelen in Tierleiber verpönen (S. 62 Kr.) und auch der Astrologie und Weissagung gleich den Sibyllen III 221ff. abhold sind (S. 64f., wo W. Kroll jüdische Eindichtung annahm, jetzt aber, nach persönlicher Mitteilung, diese nicht mehr aufrecht hält); auch platonisches und jamblichisches Gut befindet sich in ihnen: Kroll, S. 66. Es ist eben als Ganzes ein sich immer weiter fortführendes Offenbarungsbuch gleich dem Hermes, den Sibyllen und den Zaubertexten. [95] Rieß bei Pauly-Wissowa I 1348; Reitzenstein: *Poimandres* 9. [96] Rieß, a. a. O. 1346f. [97] Berthelot-Ruelle: *Collection des anciens alchimistes grecs.* Textes grecs. 1888, S. 107ff. [98] Reitzenstein, a. a. O. 9f.; 103; *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 140ff.; Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 190ff.

3. Die Wissenschaft.

[1] Vgl. S. 63. [2] Christ-Schmid: *Geschichte der griechischen Litteratur* II 2[5], 715f. [3] Die Platoniker trieben auch im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. Mathematik: Lukian. *Nigr.* 2; Plutarch. *de recta rat. aud.* 10; *de adul. et am.* 7; Persius I 131ff. Vgl. Friedländer: *Sittengeschichte* IV[8], 325. [4] Christ-Schmid, a. a. O. 725. [5] Ebd. 636.

4. Die Dichtung.

[1] Mir scheint es ein wunderliches Spiel mit dem Begriffe „Philosophie" zu sein, in diesem Gedichte, das mir einmal ein geschmackvoller Ästhetiker begeistert rühmte, nur einen philosophischen Hauch wahrnehmen zu wollen. Der Dichter hofft (V. 89) auf seinen Liebesfrühling inmitten des allgemeinen Sprießens und Blühens der Natur. Mit gleichem Rechte könnte man die schöne Rede der Aphrodite in Aischylos' *Danaiden* philosophisch nennen. [2] Durch den Papyrus no. 1250 der *Oxyrhynchus Papyri* X, der etwa aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt, ist die Zeit ziemlich gesichert. [3] E. Rohde: *Der griechische Roman*[3] 466ff.; Christ-Schmid: *Geschichte der griechischen Litteratur* II 2[5], 651ff. Die Entlehnung aus Philon.: *Vit. Mos.* III 24, S. 164 M. findet sich bei Heliodor IX 9. [4] III 33, S. 267, 52ff. Hirschig. [5] IV 18 wohl, V 4, S. 300, 25ff. übel; vgl. 18; VI 10, S. 326, 19. [6] II 21ff. [7] II 31; X 4. [8] III 4 Ende; vgl. W. Kroll bei Pauly-Wissowa VIII 1, 815. [9] III 13f.; vgl. Jamblich. *de mysteriis*, S. 71, 8ff. Parth. [10] II 27f.; IX 9; III 13. [11] III 16; VI 14. Dies erinnert wieder an Jamblich, a. a. O. S. 287, 9ff. Vgl. auch de Jong: *Das antike Mysterienwesen*, 1909, S. 94f. [12] IX 9. [13] V 4 ein schadenfrohes Daimonion; IV 7, S. 287, 28 heißt ein solcher Dämon ganz technisch ἀντίθεός τις = Jamblich., a. a. O., S. 177,17; vgl. W. Bousset: Archiv f. Religionswiss. XVIII, 1915, 135, 4; F. Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (übersetzt von Gehrich), S. 308, 36. [14] II 15, S. 254, 52: τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς συνομολογεῖν ἠνέσχετο.

Drittes Kapitel.

DAS 4. JAHRHUNDERT.

1. Der beginnende Kampf gegen das Heidentum.

[1] E. Schwartz: *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, 1913, S. 41. [2] S. oben S. 28. [3] E. Schwartz, a. a. O. 49. [4] v. Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* II³ 37, 2. [5] E. Schwartz, a. a. O. 63f. meint, dieses Edikt sei unter dem Drucke Constantins auf Galerius ausgegeben worden, erklärt aber mit Recht, daß der Gang der Dinge sich aus der dürftigen Überlieferung nicht erkennen lasse. [6] Lactant. *de mortib. persecut.* 34 = Euseb. *hist. eccl.* VIII. 17, 3—10. [7] Lactant, a. a. O. 36ff. [8] Vgl. E. Schwartz, a. a. O. 67ff. [9] *Paneg.* XII 26; damit vergleiche man den herausfordernden Ton, mit dem im Jahre 289 der 10. Panegyricus (2; vgl. 1; 13) auf Maximian den Herculeskult als urnational preist. Vgl. auch Schwartz, a. a. O. 67f. und besonders die Zusammenstellungen Heikels vor seiner Ausgabe von Eusebius' Werken I, 1902, S. LXXXIII ff. über die religiöse Anschauung Constantins in seinen eigenen Schreiben. [10] Vgl. Leufken: *Der Triumphbogen Konstantins.* Römische Quartalschrift für Altertumskunde. Supplementheft XIX, S. 214. [11] J. Wittich: *Das Toleranzreskript von Mailand 313.* Römische Quartalschrift, a. a. O. S. 40—65 hat dies früher sog. Edikt, das Seeck als „Reskript“ ermittelt habe, eingehend behandelt. — Es ist bekannt, daß es uns nicht mehr im ersten Wortlaute vorliegt, sondern nur in der Form (Lactant., a. a. O. 48), die ihm Licinius an den Statthalter von Bithynien gegeben hat. [12] Vgl. über Constantins Stellung zum Christentum E. Schwartz, a. a. O. 69ff.; Harnack, a. a. O. I 486f. und auch G. Boissier: *La fin du paganisme* I 23ff. [13] Euseb., a. a. O. IX 9a, 1—9. [14] Schwartz, a. a. O. 73. [15] Euseb., a. a. O. IX 10, 7—11. [16] Ein *pater sacrorum* des Mithras, Hierophant des *Liber* und *Hecatarum* CIL. VI 1, 507 vom Jahre 313; die Inschrift ebd. 1675 ist falsch vor das Jahr 333 gelegt worden: Dessau 1264; einen pontifex dei Solis etwa vom Jahre 315 haben wir in Atina: CIL. X 1, 5061 = Dessau 1217; derselbe ist auch augur und salius Palatinus. [17] Ein Caesonius Nicomachus Anicius: CIL. VI 1, 315 = Dessau 3409 widmet am 20. September 321 dem Hercules. [18] Le Bas-Waddington: *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie mineure.* Additions 2393 ... ἀνίκητον Ἥλιον θεὸν Αὔμον. Vgl. H. Schiller: *Geschichte der römischen Kaiserzeit* II 215, 5. Besonders tätig beteiligte sich an diesem Kulte der auch ebd. no. 2394ff. (= Dittenberger: *Orientis graeci inscr. sel.* 619) genannte Paulus Maximinus. Am Schlusse finden sich sogar die πιστοί aufgeführt, zum Beweise, welch gleicher Bezeichnungen Hellenen und Christen sich im religiösen Leben bedienten. [19] Cod. Theod. IX 16, 2; 1 (15. Mai; September 319). Vgl. Thulin bei Pauly-Wissowa VII 2, 2436. Bekannt ist das stete Mißtrauen der Regierung gegen solche Untertanen, die *omina* und *prodigia imperii* einholten. Durch Cod. Theod. IX 16, 2 wird ein Gesetz des Tiberius erneuert. [20] Cod. Theod. XVI 10, 1 vom 17. Dezember 320/321. [21] H. Usener: *Sol invictus.* Rhein. Mus. LX, 1905, 478ff.; A. v. Domaszewski: Archiv f. Religionswiss. XI, 1908, 232ff.; W. Weber, ebd. XIX, 1919, 324f. [22] Cod. Theod. XVI 2, 5 vom 25. Mai (?) 323. [23] E. Schwartz,

a. a. O. 89 ff. [24] Euseb. *vit. Const.* II 44f.; IV 25; vgl. Cod. Theod. XVI 10, 2 vom Jahre 341: *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri ... ausus fuerit sacrificia celebrare ...* Es trifft dies nur für einzelne Fälle zu, z. B. das Verbot der häuslichen Opfer (s. S. 93) und die Abschaffung gewisser Kulte. Vgl. auch O. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1645, 5. Auch die unten zu berührende Verordnung an die Statthalter über die Fortführung eines vom Vorgänger unternommenen Tempelbaus kann von Eusebios verallgemeinert sein. [25] Cod. Theod. II 8, 1 vom 3. Juli 321; Eusebios: *Vit. Const.* IV 18 hat den Sinn geschickt, aber doch noch recht durchsichtig verschleiert. Vgl. Sozomenos: *Hist. eccl.* I 8, S. 882 M.; W. Weber a. a. O. 330 ff. [26] Euseb., a. a. O. IV 19 f. [27] Vgl. Th. Preger: *Konstantinos-Helios.* Herm. XXXVI, 1901, 457 ff. Daß diese Statue auch von den Christen nach heidnischem Brauche verehrt worden sei, kann man dem parteiischen Philostorgios II 17, S. 28, 4 ff. Bid. schwer glauben. [28] Euseb. *vit. Const.* IV 16, mit Unrecht von H. Schiller, a. a. O. 214 bezweifelt. [29] Senatsbeschluß über das sacerdotium: Aurel. Vict. *Caes.* 40, 28; Hispellum: CIL. XI 2, 5265 = Dessau 705; vgl. Schiller, a. a. O.; V. Schultze: *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* I 46; E. Schwartz, a. a. O. 96; ein pontifex der gens Flavia in Hispellum: CIL. XI 2, 5283 = Dessau 6623. [30] Euseb. *vit. Const.* IV 37 f.; Sozomenos II 5, S. 947 M. [31] Orcistus: CIL. III Suppl. I 7000 = Dessau 6091. — Opferverbot: Zosimos II 29, 5. [32] Euseb., a. a. O. I 48; III 15; *Laus Const.* II, S. 199, 32 ff. Heik. [33] Euseb. *vit. Const.* III 52f. [34] Cod. Theod. XII 1, 21 vom 4. August 335. [35] Zosimos I 58. — Euseb., a. a. O. III 26. [36] Euseb., a. a. O. III 58; vgl. seine Klage: *praep. ev.* IV 16, 22 = *Theophanie* S. 85, 10 ff. Greßmann. [37] Euseb. *vit. Const.* IV 25; vgl. Drexler in Roschers *Lexikon* III 91. [38] CIL. VI 1, 508 = Dessau 4146; 509 = IG. XIV 1018; vgl. Hepding: *Attis*, S. 89, 36; 82, 15 und das Verzeichnis S. 97. Restauration hingegen eines Tempels von Rhea-Attis zeigt eine karthagische Inschrift: CIL. VIII Suppl. IV 24521, die vor das Jahr 337 fällt. Über die Umarbeitung der uralten Kybelestatue von Dindymon in die Gestalt einer Orans: Zosimos II 31, 2 f.; vgl. W. Amelung: Römische Mitteil. XIV, 1891, 8 ff. [39] CIL. VI 1, 507 vom Jahre 313; VI 1, 749 vom Jahre 357. Cumont: *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra.* II, S. 97, 22; 93, 7. [40] Delphi hatte noch Constantin und seinen Söhnen Widmungen gemacht, wurde aber doch ausgeraubt: vgl. Homolle: Bull. de corr. hell. XX, 1896, 729. Über die Ausplünderung der griechischen Städte durch Constantin und seine Beamten vgl. V. Schultze, a. a. O. 50f. [41] So Eunapios in der *vita* des Aidesios, S. 461, 45 ff. Boiss.; Julian. *orat.* VII, S. 296, 2 ff. Hertl. [42] Dazu möchte ich auch den Asklepioskult im kilikischen Aigai rechnen, den Constantin beseitigte (Euseb. *vit. Const.* III 56), und den sonst nur Philostratos: *Apoll. Tyan.* S. 6, 18 ff.; *vit. soph.* S. 75, 10f. Kays. und Julian. *c. Christ.* S. 198, 3 Neum. kennen. [43] Denn Cod. Theod. XV 1, 3, vom 29. Juni 326 datiert, ist nach Mommsen eine Verordnung Julians. [44] Bull. de corr. hell. XXI, 1897, 64 n. 75; auch 337/8 wird im afrikanischen Avitta Bibba ein Mercurtempel wiederhergestellt: CIL. VIII Suppl. I 12272; vgl. auch Anm. 38. [45] Johannes

Malalas, S. 324, 1ff. ed. Bonn. Es sind die Burgtempel des Helios, der Artemis Selene, der Aphrodite. Alles Nähere ist unbekannt. [46] Die Vernichtung des Porphyrios durch Constantin befohlen: Sokrates, *Hist. eccl.* I 9. — Zu Nikagoras vgl. CIG. III 4770 = Dittenberger: *Orient. graec. inscr. sel.* 720f. Nikagoras sah die ägyptischen Syringen und sprach dem Geber seinen Dank aus ... καὶ χάρι[ν] ἔσχον τοῖς θεοῖς καὶ τῶι εὐσεβεστάτωι βασιλεῖ Κωνσταντίνωι τῶι τοῦτό μοι παρασχόντι · ἵλεως ἡμῖν Πλάτων καὶ ἐνταῦθα. Es ist hier von Interesse, fernere Besucher der ägyptischen Wunder kennen zu lernen. Da haben wir noch den Kyniker Uranios: Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapid. conl.* 1017, den Statthalter Ägyptens vom Jahre 367 ebenda 1020 und, charakteristisch, ebenda 1024 einen Christen, der mit neugierigen Augen, aber schuldbewußt Ammon betrachtet. [47] Wir haben drei Zeugen: Eunap. *vit. soph.* 462, 2ff., der unter aufgetürmtem Wortschwall mitteilt, Sopatros sei einer Palastintrigue, einem abergläubischen Gerede der Hofleute, zum Opfer gefallen; von Ränken des Ablabios, den auch Eunapios nennt, als der Ursache seines Unterganges weiß Zosim. II 40; nur Suidas berichtet, Constantin habe Sopatros getötet, um nicht in den Verdacht des Heidentums zu kommen. [48] So redet davon in hochrhetorischem Tonfalle die Sibylle des 8. Buches V. 45ff. Dann haben wir noch manche Prahlereien in der patristischen Literatur, denen u. a. V. Schultze hie und da zuviel Glauben geschenkt hat: Firmicus, *De errore prof. rel.* 20, 5; Johann. Chrysost. *c. Iud. et gent.* 1; 2; 9; *in ps.* 44, 12; 109, 5; [Athanas.] *de pass. et cr. dom.* 30; Prudentius: *Apoth.* 438ff. Andere Stellen bei V. Schultze, a. a. O. I 326; II 205; 219; 262f.; 315; 318. [49] *Praep. ev.* IV 2, 8. [50] Theodoret. *hist. eccl.* III 21, 1. [51] Vgl. K. Buresch: *Klaros*, S. 45 mit den reichen Literaturangaben, dazu unsere eigenen Ausführungen oben S. 11. [52] Natürlich gibt es auch Ausnahmen, so erkennt Athanas. *adv. gent.* 10, freilich in einer Jugendschrift, die Totenklage um Osiris, Horos, Typhon als noch bestehend an. [53] Vgl. darüber Dölger: *Die Taufe Konstantins und ihr Problem.* Römische Quartalschrift für Altertumskunde. Suppl. XIX, 1913, 429ff. [54] CIL. VIII Suppl. III 21626: Verehrung der Juno (?), des Silvanus und Sol in Mauretanien; vgl. Toutain: *Les cultes païens dans l'empire romain.* I 289. [55] Cod. Theod. XVI 10, 2 vom Jahre 341. [56] Cod. Theod. XVI 10, 3 vom 1. November 342. Auch der kapitolinische Agon hatte hier seine große Bedeutung. Er behauptete seine Stellung noch im 4. Jahrhundert: G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*² 465. [57] Die Neptunalia spielten noch im 4. Jahrhundert, die Quinquatrus blieben noch spät Schulfeiertage zu Ehren Minervas, bis zum 5. Jahrhundert erhielt sich das Fest des Geburtstages der Stadt Rom, sehr lange blieben die Volcanalia, und alle Feste, abgesehen von den christlich adaptierten, überdauerten die uralten Lupercalien, die sich bis zum Ende des 5. Jahrhunderts erstreckten: vgl. Wissowa, a. a. O. (101;) 229; 254; 201; 231; 212. [58] Die Frage, ob Firmicus als Astrologe Heide oder eine Art von wissenschaftlichem Halbchristen gewesen sei, hat zugunsten der ersten Annahme E. Norden: *Agnostos Theos*, S. 233ff. m. E. entschieden. [59] *De errore prof. rel.* 20, 5; vgl. oben S. 96. [60] Kap. 29, 1. [61] V. Schultze, a. a. O. I 80, nennt den Magnentius einen Christen, Bidez hat aber im Index seiner Ausgabe des Philostorgios, S. 292, ihn ganz richtig als Heiden bezeich-

net; sagt doch Philostorgios S. 52, 7f. Bid. deutlich Μαγνέντιον ... καὶ τοὺς σὺν αὐτῶι ἅτε τῆι τῶν δαιμόνων θεραπείαι προσανακειμένους. [62] Cod. Theod. XVI 10, 5 vom 23. November 353. [63] Cod. Theod. XVI 10, 4 mit falscher Zeitangabe vom 1. Dezember 346; Mommsen hat das Jahr 354 vermutet. [64] *Orat.* XXIX 18, S. 72, 10ff. Förster bezeugt, wenn auch natürlich recht rhetorisch, Libanios' tiefinnere Frömmigkeit. [65] *Orat.* VII 10; XVIII 23; XXX 38 und besonders XVII 7. [66] *Orat.* VII, S. 296, 2f. Hertlein. [67] Ammianus XXII, 4, 3. — Das von demselben XIX 12, 3 erzählte Vorgehen gegen das Orakel des Besas hatte einen rein politischen Hintergrund und gehört nicht hierher. [68] Cod. Theod. XVI 10, 6 vom 19. Februar 356. [69] *Epist.* 78, S. 603ff. Hertl. [70] *Orat.* XLV 23; vgl. mein Buch: *Kaiser Julianus.* 1914, S. 164 zu S. 107. [71] Gregor. Nyss. *De Gregorio Thaumaturgo*, S. 913f. M. [72] Antike Anschauung: vgl. Herodot V 67, wo Kleisthenes von Sikyon den Adrastos durch seinen Feind Melanippos verdrängt. — Über Gregorios Thaumaturgos vgl. Sozomenos: *Hist. eccl.* V 19. [73] Antiocheia ist, wenn man den trefflichen Johannes hört, eine fast christliche Stadt, während Libanios so tut, als ob es dort kaum einen Christen gebe. Julian ist ehrlicher als dieser, er kennt und haßt Antiocheia als Sitz einer starken christlichen Gemeinde. [74] In Arethusa zerstörte Marcus ein Heiligtum (Gregor. Naz. *orat.* IV 88; Theodoret. *hist. eccl.* III 7,6); in Heliopolis stürzte Kyrillos die Götterbilder (Theodoret. III 7, 3); die Tempel des Zeus und Apollon fielen im kappadokischen Kaisareia (Sozom. V 4). Vgl. V. Schultze, a. a. O. I 87f. [75] Unter Artemios' Schutz wütete Georgios: vgl. mein Buch über Kaiser Julianus S. 102; 162 z. S. 102, 20ff. [76] Athanas. *encycl. ad episc.* 3; *histor. Arian.* 54; V. Schultze, a. a. O. I 88f. [77] Cod. Theod. IX 16, 4 vom 25. Januar 357; 5 vom 4. Dezember (?) 357; 6 vom 5. Juli 358. [78] Ammian. XVI 10, 13. Der Besuch fand am 28. April 357 statt. [79] Symmachus: *Rel.* III 7, S. 281, 31ff. Seeck. [80] S. S. 101. [81] Freilich weiß Prudentius: *Contra Symmach.* I 603ff., daß mindestens 300 Senatoren in Rom Christen seien. [82] Ambrosius: *Ep.* XVIII 32. [83] *Geographi latini minores* ed. Riese, S. 113, 6ff. Über die griechische, natürlich heidnische Quelle des Buches s. Teuffel-Kroll-Skutsch: *Geschichte der römischen Literatur* III 403. [84] Hilarius Pict. *tract. in psalm.* 67, 33; Hieron. *in Jes.* V 19, S. 183 M. Derselbe Hieronymus muß aber einen Asklepioskult vor dem Jahre 371 zugeben: *Vit. Hilarion.* 21. — Epiphanios: *C. haer.* LI 22, 8ff., erzählt von einem Geburtsfest des Aion in Alexandreia, das man damals in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar feierte: vgl. O. Weinreich: Archiv f. Religionswiss. XIX, 1918, 174ff. [85] Ammian. XVI 12, 25. Das merkwürdige Zeugnis in dem angeblichen Briefe Hadrians an Servianus (Vopisc. *Vita Saturnin.* 8) wird von Harnack: *Die Mission* usw. II 160, 3 ins 3. Jahrhundert verlegt; vgl. auch A. v. Domaszewski: *Die Personennamen bei den Scriptores historiae Augustae*, Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1918, 13, S. 150. [86] Avienus: CIL. VI 1, 537 = Dessau 2944 = *Antholog. lat.* ed. Bücheler-Riese II 2, 1530 A; vgl. Wissowa, a. a. O. 288. — L. Aradius Valerius Proculus ist *augur*, *pontifex maior*, *quindecimvir sacr. fac.*, *pontifex Flavialis*: CIL. VI 1, 1690 = Dessau 1240; Memmius Vitrasius Orfitus *pontifex maior Vestae*, *quindecimvir s. f.*, *pontifex Solis*: VI 1, 1741 = Dessau 1243. [87] CIL. VI 1, 45 = Dessau 3222; vgl.

Anm. 86. — Auch Liber und Silvanus haben wohl um diese Zeit ihr Tempelchen restauriert erhalten: CIL. VI 1, 462=Dessau 3377. [88] Vgl. oben S. 729 Anm. 39. [89] CIL. VI 1, 749—754 = Cumont, a. a. O. II, S. 93ff. no. 7ff. [90] Ammian. XIX 10, 4; vgl. Wissowa, a. a. O. 97 mit der 4. Anm. gegen V. Schultzes Darstellung. — Auch im umbrischen Sestinum wird 375 dem *Genius curiae* eine Statue geweiht: CIL. XI 5996=Dessau 5519. [91] Wissowa, a. a. O. [92] Vgl. über alles dies Führer-Schultze: Archäologisches Jahrbuch. Ergänzungsheft VII, 1907, S. 2; 214; — 278f. (hier handelt es sich um eine Bronzelampe von Selinunt (Abbildung 107) mit der Inschrift *deo gratias* und dem Monogramm Christi). [93] Vgl. z. B. Eunapios: *Vit. soph.* S. 491, 19ff. Boiss. [94] Heidnisches Epigramm auf Aigina: IG. IV 53 = Kaibel 271; ein klägliches christliches Epigramm daselbst: IG. IV 54 = Kaibel 421 gehört erst dem 5.—6. Jahrhundert an. Für Megara zeugt IG. VII 113 = Kaibel 870, ein spätes Ehrengedicht auf Asklepios, die Priesterin der Artemis Orthosia, die Tochter des Asklepiaden Euktimenos; IG. VII 117 = Kaibel 462c; in Nisaia wird im 4. Jahrhundert ein Temenos der Dike genannt: ebd. 95 = Kaib. 909b. [95] Wir haben hier eine datierte Inschrift des Jahres 355, in welchem ein Hierophant dem Asklepios Aigeates weiht: IG. IV 1008. [96] Auch in Dacien finden wir seine Verehrung mehrfach für diese Zeit; mir scheint z. B. CIL. III Suppl. I 7740a aus dem 4. Jahrhundert zu sein. [97] Libanios dankt *ep.* 319 dem Gotte für die Genesung des Akakios, der selbst eine Rede auf den Gott gehalten hat: Lib. *ep.* 607 (Seeck: *Die Briefe des Libanius* 43); Herakleides aus Memphis ist dem Asklepios Freund: Lib. *ep.* 759; Eudaimon befragt wegen Libanios' Podagra das Asklepiosorakel zu Tarsos: ebd. 1382; Julian dankt dem Asklepios in seiner Streitschrift gegen die Christen: S. 207, 3f. Neum. Über Asklepios als den Gott der Gebildeten vgl. O. Weinreich: *Antike Heilungswunder.* Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VIII 1, 1909, S. 31. [98] In Epidauros findet sich eine sehr späte (*valde recens*) Inschrift: ['Αϑηνᾶς] 'Οξυδέρκας: IG. IV 1074; es handelt sich dabei um die auf der argivischen Akropolis verehrte Göttin (Pausan. II 24, 2); vgl. O. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1198, 4. [99] Laurent.: Bull. de corr. hell. XXIII, 1899, 272; vgl. oben Anm. 50. [100] *Orat.* I 23, S. 93, 15ff. Fö.; vgl. Sievers: *Das Leben des Libanius,* S. 47. [101] IG. IV 203. Zur Eueteria vgl. Preller-Robert: *Griechische Mythologie* I 750, 2. [102] Ich denke dabei z. B. an Thera: vgl. Harnack, *Die Mission* usw. II³ 235f. [103] Keil-v.Premerstein: Denkschriften der Wiener Akademie 1911, 2 (S. 74, 155 kann die Grabschrift von 316/7 christlich sein); 1914, 1. [104] Eunap. *vit. soph.* S. 501, 32 Boiss. Man drang unter Julians Restauration heftig in Chrysanthios, den Oberpriester des Landes, die zerstörten Tempel wieder aufzubauen, ohne daß man bei dem etwas furchtsamen Manne damit Erfolg hatte. [105] Eunap., a. a. O. S. 481, 12ff.; Gruppe, a. a. O. 292, 11. [106] Kaibel: *Epigr. graeca* 313; 904; 907; 366; 288. [107] Ein wichtiges Epigramm von Ephesos nennt einen Zerstörer eines Artemisbildes aus der Zeit vor dem Ende des 4. Jahrhunderts: *Forschungen des österreich. Instit. in Ephesos* I 103 [Δαίμ]ονος 'Αρ[τέμιδος] καϑελὼν ἀπατήλιον εἶδος | Δημέας ἀτρεκίης ἄνϑετο σῆμα τόδε · | εἰδώλων ἐλατῆρα ϑεὸν σταυρόν τε γερέρων | νικοφόρον Χριστοῦ σύνβολον ἀϑάνατον. — Über Johannes' Vorgehen s. ebd.

104, 1; 269, 2. [108] Wissowa, a. a. O. 373f. [109] Vgl. oben S. 22. — Ich weise bei dieser Gelegenheit noch auf CIL. VIII Suppl. I 14365 hin, eine Inschrift von Uccula, auf der im geschwätzigen, barbarischen Latein des 4. Jahrhunderts die Martenses, das Sodalitium des Mars, dem Cilonius für die Wiederherstellung des Marsbildes und anderer Statuen sowie für die Veranstaltung gymnastischer Spiele und für eine Weinspende danken. [110] Hieronymus: *Vit. Hilarion.* 43; Harnack, a. a. O. 179. [111] V. Schultze, a. a. O. II 114. [112] Harnack, a. a. O. 277, namentlich auch über Trier. [113] S. oben S. 11. [114] S. oben S. 97. [115] Liban. *ep.* 763; 577; 582; 1050; 1314f. u. ö.; vgl. auch *orat.* LIII 2; 18 (Schilderung der Unsittlichkeit dabei); LX 7. [116] V. Schultze, a. a. O. II 319. [117] Vgl. darüber auch G. Boissier: *La fin du paganisme* I 96ff.

2. Innere Stärkung des Heidentums.

Jamblichos.

[1] Musterhaft wie immer findet sich alles bei Zeller III 2[4], 739f. zusammengestellt. [2] Von Proklos: vgl. C. Rasche: *De Jamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore.* Diss. Münster. 1911, S. 9f.; Damaskios: *De princip.* I, S. 292, 5ff. Ruelle. Es kann kein Zweifel sein, daß das Buch anonym, wie es jetzt vorliegt, erschienen ist, daß aber Proklos aus sicheren Stilindizien (vgl. die nächste Anmerkung) Jamblichos als Urheber erschlossen und seine Anschauung auf seinen Schüler Damaskios vererbt hat. [3] Die Untersuchung ist mit großer Sorgfalt von C. Rasche in seiner soeben (vgl. Anm. 2) berührten Dissertation geführt worden; das Ergebnis hat H. Räder: Berl. philol. Wochenschrift, 1913, Sp. 356f. im allgemeinen anerkannt und Schmid in Christ-Schmids *Geschichte der griechischen Litteratur* II 2, 860 rückhaltlos gebilligt. Rasche hat unzweifelhaft die Bedenken der früheren Gelehrten gegen die Gleichsetzung siegreich überwunden und nicht unwichtige, nur leider nicht immer charakteristische sprachliche Parallelen erbracht. In der Hauptsache kommt es natürlich darauf an, ob wir den uns sonst bekannten Jamblich in seinem Denken und der daraus sich ergebenden philosophischen Terminologie hier wiederfinden oder nicht. Darüber ein paar kurze Worte. — Ich muß zunächst einen geringen Anstoß aus dem Wege räumen, um freie Bahn zu gewinnen. Schon Rasche hat S. 11ff. kleine Unstimmigkeiten zwischen unserer Schrift und den sicher jamblichischen erledigt. Dazu bemerke ich, daß der Myste selbst innerhalb desselben Buches solch kleinere und auch größere Widersprüche zeigt. Denn es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß zu Eingang des Buches, S. 8, 3, die Gnosis abgelehnt wird und alles der Gnade der Götter zustehen soll, während zu Ende der Schrift, S. 290, 15ff., doch wieder der τῶν θεῶν γνῶσις, die gerade Porphyrios gewollt hat (vgl. S. 74), die Tür geöffnet wird. Vollends ist die Stellung zur Theurgie trotz höchst entschiedener Worte und des gegen Porphyrios schroff eingenommenen Standpunktes widerspruchsvoll oder wenigstens unklar. Einerseits heißt es, die Opfer würden nicht sowohl um der Ehrung der Götter willen dargebracht (S. 206, 3ff.), anderseits wird eingehend entwickelt, welche priesterliche Mühe nötig sei, um den Himmlischen die rechte Ehrung angedeihen zu lassen (S. 229, 1ff.); hier wird erklärt, bei der heiligen Handlung der Theurgie gebe es keine menschlichen Befehle (S. 184,13 ff.),

dort betont, durch Opfer heiliger Materie reize man die Götter zum Erscheinen (S. 234, 10ff.). Und so ließe sich noch manches aufstöbern. — Aber die Hauptsache ist: das Wesen dieses anspruchsvollen Buches trägt die gleichen Züge wie sonstige Schriften des Pfaffen Jamblich. Wir sehen seinen Klerus überirdischer oder himmlischer Mächte auch hier (S. 264, 6ff.) vor uns, und der Myste, der oft genug mit Porphyrios stimmt, z. B. in der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise, in der Wertung der Astrologie, der Kenntnis der orphischen und mystischen Schriften, dem Streben nach der ἕνωσις, um dann doch wieder in heiliger Entrüstung (am heiligsten, S. 287, 6ff.) gegen jenen Front zu machen, ist derselbe Jamblichos, den uns Proklos' Kommentar zum *Timaios* bald auf der Seite seines Lehrers (z. B. I 204, 25; 219, 20; 275, 23; 277, 11; 382, 13; 437, 32; II 104, 31 Diehl), bald heftig gegen ihn streitend zeigt (z. B. I 147, 24; 152, 28; 159, 27; 209, 1; 440, 16). Dem entspricht denn auch die Verwertung des Herakleitos, den Jamblich überaus oft zitiert, und den dreimal auch die Schrift *de myst.*, S. 40, 11; 136, 3; 219, 14 in jenem heiligen Dämmerlicht erscheinen läßt, das in dieser Zeit stets den alten Philosophen umgibt. Auch die philosophische Terminologie zeigt starke Ähnlichkeit: *de myst.*, S. 6, 8, finden wir die jamblichische νοερὰ θεωρία (Simplik. *in cat.*, S. 2, 9ff.; vgl. K. Prächter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Haller Genethliakon S. 138f.), S. 71, 4 und 284, 5, die auch der Gnosis wohlbekannten κοσμοκράτορες = Jamblich bei Proklos *in Plat. Tim. comm.* I 101, 2; III 60, 5. Andere sehr wichtige Parallelen sind z. B. die ähnliche polemische Ausdrucksweise: *de myst.*, S. 275, 3: ἐμοὶ δὲ δοκεῖς ταῦτα οὐ πάνυ σύμφωνα λέγειν οὔτε αὐτὰ πρὸς ἑαυτὰ οὔτε πρὸς τὴν ἀλήθειαν, vgl. Prokl. *in Tim. comm.* I 152, 28: ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐπιτιμήσας τούτοις ὡς οὔτε Πλατωνικῶς οὔτε ἀληθῶς λεγομένοις, ferner die philosophische Formulierung S. 64, 7: τοιγαροῦν οἱ θεοὶ ῥεπουσῶν εἰς τὴν γένεσιν δυνάμεων εἰσὶν ἀπηλλαγμένοι, vgl. Jamblich bei Stobaios II 174, 25 Wachsm.: ἡ ψυχὴ ἄλλας προβάλλει ῥεπούσας εἰς τὴν γένεσιν ∽ Prokl. a. a. O. I 152, 31: οὔτε τὸ μάχιμον γένος εἶναι τῶν εἰς σώματα ῥεπουσῶν ψυχῶν. Das Angeführte nötigt m. E. zu dem schon mehrfach von anderen gezogenen Schlusse, daß diese früher wohl Jamblichs Schule zugeschriebene insipide Schrift nicht von einem gehorsamen Schüler des θεῖος stammen kann, sondern ihn selbst uns zeigt, wie er leibt und lebt. [4] Von Prächter, a. a. O., S. 120ff., der an sich gewiß nicht mit Unrecht gegenüber der Deutungsweise des Porphyrios die Einheitlichkeit der jamblichischen Interpretation betont hat. Aber wozu hat denn diese geführt? Hier wie auf allen anderen von Jamblich betretenen Gebieten zu jenem ganz grotesken Gebäude sinnlosester Mystik, die nach Jamblichs Worten selbst (*de myst.*, S. 255, 6ff.) sich das logische Denken bei den göttlichen Namen verbeten haben will! Vgl. auch Windelband-Bonhöffer: *Geschichte der antiken Philosophie* 324, 2. [5] Über Jamblichos als Mathematiker vgl. E. Hoppe: *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum*, 1911, S. 421ff., der ihm wegen seiner Mitteilungen eine gewisse geschichtliche Wichtigkeit zubilligt; J. L. Heiberg bei Gercke-Norden II 408 legt ihm dagegen wenig Bedeutung bei. [6] Vgl. die neueste Untersuchung: W. Bertermann, *De Jamblichi vitae Pythagoricae fontibus.* Diss. Königsberg 1913 (S. 5: *cento nequissimus*).

[7] Ich gebe in meinem Buche über Kaiser Julian S. 130 zu S. 14 einige Ausführungen. [8] Das zeigt ein Blick auf die bei Stobaios vorliegenden Mitteilungen aus seinen Werken: vgl. *Ecl.* I, S. 367, 10 Wachsm. u. ö. [9] Zeller 745f. [10] Zeller 752f. [11] 360 orphische Götter: *Orphica fr.* 4 Abel. Aber auch die Gnostiker sind Jamblich bekannt: Stob. I 375, 9 Wachsm. Die *Pistis Sophia* berichtet im 4. Buche, daß Jeû, der Vater der Lichter, 1800 Archonten in jedem Aeon gebunden und 360 über sie gestellt, denen er fünf andere große Archonten, Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus als Herrscher gesetzt habe: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, S. 51, der auch in der Besprechung des anthropologischen Dualismus der Gnosis an Jamblichos: *De myst.* VIII 6 (S. 269, 1ff.) erinnert (ebd. 365, 1). Und wenn Zeller 753, 4 die von Jamblich aufgestellten 72 Ordnungen unterhimmlischer Götter mit den 72 Völkerengeln der Juden vergleicht, so liegt nach dem Gesagten der Anschluß an die 72 Archonten des Jeû-Buches noch näher: Bousset, a. a. O. 359. Bousset hat dann für die Geisterklassen des Jamblich gnostische Quelle ermittelt: *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 1915. S. 176ff. — Ich bemerke hier noch, daß K. Ziegler: Archiv f. Religionswiss. XIII, 1910, S. 247ff. auf eine neuplatonische Götterdreiheit bei Firmicus: *De err. prof. rel.* 5 aufmerksam gemacht hat, deren Quelle freilich nicht feststeht. [11] Es tritt hier deutlich hervor, daß Jamblichs Auffassung eine andere ist als die bei Macrob. *Sat.* I 17ff. erscheinende, die unmittelbar auf Labeo, mittelbar auf Porphyrios zurückgeht; dafür zeugt auch schon der Vers bei dem Jamblich benutzenden Julian: *Orat.* IV, S. 175, 23 Hertl.: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις, während Macrob. I 18, 18 dafür εἷς Ζεύς, ε. Ἀ., ε. Ἥ., εἷς Διόνυσος sagt. Porphyrios hat ein Buch über Helios geschrieben (s. oben S. 61), desgleichen Jamblich nach dem Zeugnis seines getreuen Nachfolgers, des Kaisers Julian (S. 189, 16f. Hertl.), der den Sonnengott in einer Rede preist. Vgl. auch G. Mau: *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*, 1907. [12] Vgl. F. Cumont: *La théologie solaire du paganisme romain.* Paris 1909, S. 31 und oben S. 61. [13] Zeller 741f.; vgl. oben S. 33. [14] *De myster.*, S. 287, 6ff.; 16. Gegen Ende wird also die Streitschrift immer bitterer. [15] Ebd. S. 8, 3ff.; 10, 1ff.; 96, 11ff.; Zeller 778. [16] Ebd. S. 23, 9ff.; 16, 12ff.; Prokl. *in Plat. Tim. comm.* I 209, 19ff. [17] S. 14, 3ff. [18] S. 19, 10ff.; vgl. oben S. 71. [19] S. 51, 10ff. [20] S. 60, 9ff. [21] S. 67, 3ff.; 62, 14f. [22] S. 96, 17ff. Das oben Ausgeführte bildet den Hauptinhalt des 2. Buches. Ich weise noch einmal darauf hin, daß die Schilderung der göttlichen Erscheinungen ein Analogon in der oben S. 277 Anm. 9 zitierten Stelle von Heliodors Roman III 13f. hat. [23] S. 100, 7ff. [24] S. 107, 9ff. [25] S. 107, 14ff. [26] S. 110, 4ff. [27] S. 111, 16ff. [28] So schweben die indischen Beter: Philostratos, *Apoll. Tyan.* S. 93, 26 (223, 32) Kays., und gerade bei Jamblich wollten seine Sklaven denselben Vorgang beobachtet haben: Eunap. *vit. soph.* S. 458, 29ff. Boiss. Desgleichen schweben christliche Heilige beim Gebet. [29] S. 115, 13ff.; vgl. oben S. 106 mit Anm. 15; Zeller 743f. [30] S. 114, 10ff.; vgl. oben S. 59 die ganz andere Erklärung falscher Orakel durch Porphyrios. [31] ἐπίπνοια: unübersetzbar.

[32] S. 124, 9ff.; vgl. auch Jamblichs Schätzung des Branchidenorakels: Stob. II, S. 19, 7 Wachsm. [33] S. 141, 13ff. [34] S. 149, 3ff.; 159, 11ff. [35] S. 179, 12ff. Es müssen m. E. unbedingt hier die Christen verstanden werden, da sonst keine religiöse oder philosophische Sekte die Mantik gerade mit den Dämonen verband. Ἄϑεοι sind entweder Epikureer — an die ist kein Gedanke — oder Christen. [36] S. 181, 9ff. [37] S. 184, 1ff. [38] S. 189, 8ff. Der Gedanke von den Dämonen, die sich für Götter ausgeben, erinnert an Porphyrios: vgl. oben S. 71. [39] Stob. I, S. 455, 1 Wachsm. Vgl. über alles E. Schröder: *Plotins Abhandlung* πόϑεν τὰ κακά; Diss. Rostock 1916, S. 188ff. [40] II³ 339. [41] S. 228, 16ff. Die Anschauung erinnert durchaus an die gnostische Schilderung der Aufregung aller Mächte, Archonten u. ä. beim Nahen Jesu Christi: C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* I 4, 9ff.; 12, 32ff.; 13, 7ff. u. ö. [42] Celsus bei Orig. V 25; dasselbe bei Julian in seiner Streitschrift gegen die Christen S. 179, 7; 185, 10 Neum. Zwischen diese beiden tritt Jamblich, von dem Julian abhängig sein wird. [43] Alles dieses findet sich im 5. Buche, das sich fast ausschließlich mit dem Opfer beschäftigt. [44] Jamblichs Anschauung über Platons ganze im *Timaios* und *Parmenides* enthaltene ϑεωρία: Prokl. *in Plat. Tim. comm.* I, S. 13, 15f. Diehl. — Porphyrios' interessante und echt religiöse Ausführungen bei Proklos, a. a. O. 207, 23ff.; er nennt das Gebet eine συναφὴ πρὸς τὸ ϑεῖον (vgl. oben S. 270 Anm. 134); dagegen streitet dann Jamblich, a. a. O. 209, 1ff., der übrigens das Gebet *de myst.* S. 337, 7ff. nicht besser als sein Meister zu charakterisieren weiß und ihn nur durch die geschmacklose Klassifizierung der Gebete übertrifft, dazu auch noch ihre einzelnen Wirkungen rühmt. Vgl. über alles dies H. Schmidt: *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus.* Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten IV 1, 1907, S. 47ff. [45] Vgl. S. 108 unten. [46] S. 255, 1ff. [47] S. 259, 6ff.; R. Reitzenstein: *Poimandres* 55f. [48] Reitzenstein, a. a. O. 107f. Über den hieroglyphenkundigen Bitys (S. 267, 15; 293, 3) vgl. denselben 108 und W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 192, 1. [49] S. 268, 14f.; vgl. Jamblich bei Stob. II, S. 173, 19 Wachsm. [50] S. 277, 19ff. [51] S. 280, 10ff. [52] Vgl. S. 270 Anm. 137. [53] S. 284, 4ff. [54] S. 287, 6ff. Das Gebet S. 293, 16ff. gehört zum Genos: vgl. Alexander Lycopolitanus ed. Brinkmann, S. 9, 15ff., mit der Anmerkung des Herausgebers, und Jamblich selbst: *Vit. Pyth.* I 1. [55] Photios: *Bibl. cod.* 215; vgl. Zeller 740; 755 sowie meine Abhandlung im Archiv f. Religionswiss. XIX, 1919, S 309f. [56] Proklos: *in Plat. Tim. comm.* II 274, 10f.; Zeller 783. [57] Vgl. auch Prächter: *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus.* Haller Genethliakon, 1910, S. 117. [58] Vgl. über ihn E. Norden: *Agnostos Theos* 233ff. [59] I 7, 14; VII 1, 1. [60] VII 1, 1. [61] II 30, 2. [62] *De errore prof. rel.* 13, 4.

3. Vorstoß des Heidentums unter Julianus.

Es bleibt mir bei diesem Kapitel nichts anderes übrig, als ziemlich oft auf mein 1914 im „Erbe der Alten" als 8. Heft erschienenes Buch: „Kaiser Julianus" hinzuweisen, mit dessen Anschauungen sich E. v. Borries bei Pauly-Wissowa X 1, 26—91 mehrfach einverstanden erklärt hat. Ich bin zwar glücklicherweise auf Grund eingehenderer

Studien über manches dort Ausgesprochene hinausgekommen, doch glaube ich, anderes für meine Person auch jetzt noch nicht besser machen zu können und erlaube mir darum zuweilen wörtliche Zitate aus meinem Buche.

[1] z. B. durch den ebenso langweiligen wie geschichtlich verfehlten Roman des Russen Dimitri Mereschkowski, den das deutsche Publikum vor dem Weltkriege mit kritiklosem Eifer las. Wie unvergleichlich viel besser, mit welcher Intuition hat doch Ibsen Julian zu erfassen verstanden! [2] Mardonios suchte ihm die Freude am Circus auszureden (Julian. *Misopog.*, S. 452, 21ff. Hertl.) und tat dies auf christliche Weise: vgl. [Cyprian.] *de spect.* 10 (vgl. jedoch Anm. 80). [3] Es wäre immerhin nicht ausgeschlossen, daß der spätere Neuplatoniker Julian, voll vom Sternenmystizismus seiner Schule und davor des Poseidonios (vgl. Jos. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 371), sich dieses Bild aus seiner Kindheit zurechtphantasiert hätte. [4] *Orat.* IV, S. 168, 10ff. Hertl. [5] *Orat.* VII, S. 298, 7ff.; vgl. mein Buch über Julian S. 10, 8 und 129. [6] Cyrill. *c. Jul.* I 3; Sozomenos: *Hist. eccl.* V 2, S. 1213 M. Die törichte Parallele des Gregor von Nazianz (*orat.* IV 25): Julian-Gallus = Kain-Abel richtet sich selbst. Gallus war bekanntlich einer der haltlosesten und feigsten Tyrannen seiner Zeit. [7] Gregor. Naz. *orat.* IV 30. [8] Vgl. darüber mein Buch S. 15, 19ff. [9] *Orat.* VII, S. 304, 26f.; Liban. *orat.* XIII 12, S. 67, 3ff. Fö.; *epist.* 606. Über Maximus' Zauberei an Statuen vgl. meinen Artikel im Archiv f. Religionswiss. XIX, 1919, S. 313. [10] Vgl. oben S. 110. [11] S. 613f. Hertl. [12] Vgl. mein Buch über Julian S. 17, 35ff. und 130f. [13] Eunap. *vit. soph.* S. 475, 43ff. Boiss.; ein Zweifel ist von Allard und — wichtiger — von Rud. Asmus: Wochenschr. f. klass. Phil. 1914, 520 ausgesprochen worden. [14] *Ep. ad S. P. Q. Athen.* S. 355, 7ff.; Liban. *orat.* XII 38, S. 22, 1 Fö. [15] *Orat.* I, S. 16, 5ff. [16] Vgl. oben S. 91. [17] *Ep.* 55, S. 565f, 14. Ähnlich ist Synesios' Klage: *Ep.* 159; es könnte sich hier also um einen Gemeinplatz der Briefliteratur handeln. [18] *Orat.* VIII, übersetzt von R. Asmus: *Kaiser Julians philosophische Werke.* Philos. Bibliothek. Bd. 116. Leipzig 1908, S. 3ff. [19] Das muß man wohl aus Eunapios' Schilderung: *Vit. soph.* S. 481, 26ff. Boiss. entnehmen. [20] *Ep.* 71. [21] *Ep.* 55. — Hier muß ich nun noch auf Seecks (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt* IV 470) und Asmus' (Wochenschr. f. klass. Phil. 1914, 522) Anschauung näher eingehen, der Brief Julians an Themistios (S. 328ff.) sei in der Zeit unmittelbar nach der Ernennung des Prinzen zum Cäsar geschrieben worden. Seeck sieht in dem Briefe die Stimmung des jungen Cäsars, der, eben erst im Begriffe vom theoretischen zum praktischen Leben überzugehen, bei der Übernahme seines Amtes noch von starkem Mißtrauen gegen sich selbst erfüllt sei; der Brief deute ferner an, daß Julian erst kürzlich von Athen habe scheiden müssen. Asmus macht auch darauf aufmerksam, daß hier noch jede christenfeindliche Wendung fehle. Ich kann hier jedoch nur an meiner früheren Auffassung festhalten. Themistios hat den Cäsar aufgefordert, gleich den Philosophen und Königen, Herakles und Dionysos, die Welt von der Schlechtigkeit zu säubern; das sei seine Aufgabe (S. 328, 17ff.). War das die Pflicht des nach Gallien geschickten Cäsars? Mußte Themistios ihm wirklich noch klarmachen, daß es jetzt ins praktische

Leben hineingehe (S. 329, 4ff.?). Hingegen war es dem Kaiser unbenommen, anstatt eines Alexander ein Marcus (S. 328, 8) zu werden. Wie konnte ferner Julian im Jahre 356 vor dem gallischen Feldzuge erklären, er sei ganz und gar auf den Beistand der Philosophen angewiesen, deren Vorkämpfer er nun seinerseits werden wolle (S. 345, 4ff.)? Der Vorkämpfer der neuplatonischen Philosophen ist der Führer des Heidentums: ein anderer Ausweg ist m. E. nicht möglich. Auch macht der Rückblick, den Julian auf seine athenische Vergangenheit wirft (S. 335, 18ff.; 336, 24ff.) nicht den Eindruck einer erst kürzlich durchlebten Episode, sondern der Briefschreiber zeigt an dieser ganzen Stelle schon einen ziemlich historischen Überblick über dieses Stück seines Lebens. [22] Ammian. XXI 5, 1; 2, 2; Julian. *ep. ad S. P. Q. Athen*, S. 368, 24ff. [23] Julian. *ep.* 38, S. 536, 19f.; Liban. *orat.* XVIII 166, S. 308, 9; Ephräm: Bickell, Zeitschrift für kathol. Theologie, 1878, S. 349, Z. 5. [24] Ammian. XXI 10, 8. [25] *Ep.* 38, S. 536, 19ff. [26] z. B. die Κρόνια, die auch Jamblich zitieren: S. 609, 11ff. [27] *Ep.* 69; 13. [28] Ammian. XXII 11, 3ff.; Sokrates: *Hist. eccl.* III 2; Sozom. V 7; Philostorg. VII 2; Epiphan. *c. haer.* 76, 1; *Chron. pasch.* 546, 4f. [29] Der Brief, *ep.* 10, erhalten durch Sokr. III 3. — Im Anschlusse an den Georgios-Skandal sei hier noch Julians Brief an den Arzt Zenon (*ep.* 49) erwähnt, den Georgios verbannt hatte und der Kaiser zurückberief. [30] Artemios nach Ammian. XXII 11, 2 wegen einer *atrocium criminum moles* verurteilt, also vielleicht nicht nur wegen Schändung heidnischer Tempel. — Julians taktlose Erwerbung der Bibliothek des ermordeten Georgios (*ep.* 9) geht uns hier nicht näher an. [31] Die Stellen, besonders *Histor. aceph.* 9 bei Seeck: *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* IV 493 zu S. 304, 31 und in meinem Buche über Julian S. 140 zu S. 62, 4ff. [32] Es ist dies Belaeus, an den Liban. *ep.* 673; 730 gerichtet sind; vgl. über ihn Seeck: *Die Briefe des Libanius* S. 97. [33] *Ep.* 1426b. [34] *Ep.* 636. [35] *Histor. aceph.* 9f. Die Anschauungen der verschiedenen Parteien zeigen Ammian. XXII 5, 3f.; Sokrat. III 1, S. 377 M.; Sozom. V 5; Rufin. X 28; Philostorg. VII 4. Sehr wichtig ist des Kaisers Selbstzeugnis: *ep.* 52, S. 559, 18ff. [36] Julian. *ep.* 6; 26; Sokrat. III 14; Sozom. V 15; Rufin. X 34. [37] *Ep.* 51. [38] *Ep.* 43, deren Zeit freilich nicht feststeht. [39] Vgl. z. B. Ammian. XXI 16, 18; Seeck: *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* IV 451 zu S. 162, 10. [40] Über diese ganze Gesetzgebung des Kaisers vgl. mein Buch über Julian S. 66; 70; 142f. Die wichtigsten Stellen für diesen Gesetzgebungsakt sind: Cod. Theod. XIII 3, 4, ausführlicher Julian. *ep.* 25b; Cod. Theod. XI 16, 10; XII 1, 50—55; Julian. *ep.* 52, S. 561, 1. — Über das weltliche Regiment und die Verwaltungstätigkeit der Bischöfe in späterer Zeit vgl. A. Hauck: *Kirchengeschichte Deutschlands* I 125f.; Lavisse: *Histoire de France* II 1, 201ff.; 222ff. (gütiger Hinweis meines Freundes H. Reincke-Bloch). [41] L. Mitteis: *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs*, S. 204f.; 218f.; 548ff.; vgl. mein Buch über Julian, S. 74f.; 144. [42] Vgl. die vorige Anmerkung. [43] Vgl. mein Buch über Julian S. 105; 163 zu S. 105, 9ff. — Daß Julian zwei christliche Palastbeamte, Johannes und Paulus (*Acta sanctor.* Juni. vol. VII 140), um ihrer Religion willen habe hinrichten lassen, bezweifle ich gegen Linsenmayer: *Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat* II 252, noch immer. Es wird dieselbe Entstellung wie

bei Artemios (vgl. oben S. 120) vorliegen. [44] Theodoret. *hist. eccl.* III 7, 1ff.; *Chron. Pasch.* S. 546, 18ff.; Sozom. V 10 (Gregor. *orat.* IV 87; 92). [45] Sozom. V 9. [46] In Arethusa ward Marcus Märtyrer: Gregor. *orat.* IV 88; Sozom. V 10; Theodoret. III 7, 6. — Hand an die Götterbilder ward in Meros (Sokrat. III 15; Sozom. V 11), in Caesarea Mazaca gelegt (Sozom. V 4). [47] Julian hatte verordnet (Cod. Theod. XV 1, 3 vom 29. Juni 362: vgl. die Note Mommsens), ein Statthalter solle in seiner Provinz erst die noch nicht erledigten Bauten seines Vorgängers zu Ende führen, ehe er selbst Neues schüfe, nur die Tempel machten hierin eine Ausnahme. — Über die Zerstörung christlicher Kirchen und Bilder vgl. viele Zeugnisse, z. B. Sozom. V 20; Theodoret. III 12, 1; 7, 2; Philostorg. VII 4; s. Weiteres in meinem Buche über Julian S. 164 oben. [48] Herzlichen Verkehr zwischen beiden bezeugt Julian. *ep.* 1* (Rhein. Mus. XLII, 1887, 20ff.). [49] Über seine Taten und die Genugtuung der Christen über seinen Ausgang vgl. Sozom. V 8; Theodoret. III 12, 2ff.; Philostorg. VII 10; Joh. Chrysost. *in b. Bab.* 17; Ephräm bei Bickell: Zeitschrift für kathol. Theol. 1878, S. 351. [50] *Ep.* 7 an Artabios. [51] Sozom. V 9, S. 1240 g. E. teilt ein Wort Julians mit, das, in dieser Form sicher nicht gesprochen, gehässigste Übertreibung zeigt. [52] S. oben S. 94. [53] Sozom. V 4. [54] *Ep.* 52; Sozom. V 15. [55] Theodoret. III 19. [56] Über den ganzen Hergang vgl. Johannes Chrys. *in b. Bab.;* Philostorg. VII 8ff.; Sokrat. III 18f.; Sozom. V 19f.; Theodoret. III 10f.; Rufin. X 30f.; Zonar. XIII 12, 39; Ammian. XXII, 13, 1ff.; Julian. *ep.* 1* (Rhein. Mus. XLII, 1887, 20ff.). Vgl. mein Buch über Julian S. 107, 11ff. und 164. — Der Dank der Heiden von Didyma ist uns erhalten: Dittenberger, *Sylloge* II³ 906 A; vgl. Haussoullier: *Histoire de Milet et du Didymeion*, 1902, S. 288f. [57] *Orat.* LX. [58] Cod. Theod. XIII 3, 5 = Cod. Justin. X 53, 7. [59] *Fragment. epist.* S. 385, 15ff. [60] In seiner „Mahnrede an die Jünglinge". [61] Es ist in Julians Briefsammlung *ep.* 42, S. 544, über die ich einiges S. 164 meines Buches über den Kaiser gesagt habe. Mir scheint das Schreiben an die christlichen Lehrer gerichtet zu sein. [62] Gregor. *orat.* IV passim; Sokrat. III 12; 16; Sozom. V 18; Theodoret. III 8, 1f.; Zonar. XIII 12, 21; Augustin. *de civ. dei* XVIII 52. Es kennzeichnet den echten Orientalen Ephräm, daß er in seinen überaus interessanten und wichtigen Hassgesängen auf Julian dieses Erlasses nicht gedenkt. [63] Liban. *orat.* XVIII 157f. — Ammian. XXII 10, 7; bezeichnend genug wird das Gesetz auch in der Charakteristik des Kaisers: XXV 4,20 angeführt. Ammian erwähnt jedoch nur das Lehrverbot. [64] Eunapios: *Vit. soph.* S. 493, 25ff. Boiss. Er kannte Prohairesios als Heiden sehr genau, und im Sinne eines solchen ist alles folgende, was Eunapios von ihm erzählt. Hieronymus *ad ann.* 363 berichtet eine ganz andere Geschichte: *cum sibi specialiter Julianus concederet, ut christianus doceret, scholam sponte deseruit.* Ich sehe darin christliche Tendenz, die bei Prohairesios' tolerantem Wesen wohl aus ihm einen Christen machen konnte, der dann dem Julian eine böse moralische Niederlage beibrachte. [65] Sokrat. II 76; Sozom. V 18. Sozomenos' Darstellung leidet an Unklarheit und auch Unwahrscheinlichkeit: vgl. mein Buch über Julian S. 165. — Es ist C. Barbagallo vorbehalten gewesen, das Rhetorenedikt zu retten; Julian, meint er, habe eine Verinnerlichung des Unterrichts herbeiführen wollen. Vgl. darüber mein Buch a. a. O. [66] Paulus:

Sententiae bei Huschke: *Jurisprudent. anteiustin.*, S. 469 tit. XXI 4; *Schol. Dan. in Verg. Aen.* XI 143; vgl. F. Boll: *Kultur der Gegenwart* III 3, 1913, S. 12. [67] Vgl. Eunap. *vit. soph.* S. 459, 3ff. Boiss., wo Jamblich, mit seinen Genossen von einem Opfer heimkehrend, die Nähe einer Leiche ahnt und einen anderen Weg einschlägt. Diese Handlungsweise entspricht durchaus den Worten des *Schol. Dan.*, a. a. O. [68] Cod. Theod. IX 17, 5 vom 12. Februar 363, ferner ausführlicher erhalten im Cod. Marcianus 366, von Hertlein: Herm. VIII, 1872, 167ff. (vgl. Hertleins Ausgabe S. 600) als ein julianisches Edikt erkannt; vgl. die Ausführungen in meinem Buche S. 144. [69] Vgl. O. Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* IV 340f.; *Die Briefe des Libanius* 189f. [70] Es handelt sich dabei um jenen von Liban. *orat.* XVIII 167ff. ehrlich erzählten, aber ganz parteiisch beurteilten Versuch des Kaisers, seine christlichen Soldaten zu einer geringen Opfergabe zu bestimmen. Die angeblich danach eingetretene Reue der Überrumpelten schildert Gregor. *orat.* V 83f. ebenso rhetorisch wie unwahrscheinlich. Gregor benutzen Sozom. V 17 und Theodoret. III 16, 6 nicht ohne Erweiterungen; vgl. mein Buch über Julian S. 165 zu S. 109, 41ff. [71] Sokrat. III 13; Sozom. V 17. Das Lager von Carnuntum aber, in dem Julian die Lagergötter des ganzen Reichs vereinigt hatte, blieb heidnisch bis auf Valentinian I.: v. Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres.* Westdeutsche Zeitschrift XIV, 1895, S. 66f. [72] Sokrat. III 13; vgl. mein Buch über Julian S. 110, 4ff. [73] *Ep.* 62; 78; 63; *fragm. ep.* S. 371—392; *ep.* (5;) 2* (Rhein. Mus. XLII 1897, 22f.); 21. Vgl. mein Buch S. 153 zu S. 89, 39ff. [74] *Ep.* 62. [75] *Ep.* 63; dazu gehört noch *fragm. ep.* S. 371ff., das ebenfalls an Theodoros gerichtet sein wird, sowie *ep.* 78, in der Julian sich für den unsicheren Pegasios verwendet (vgl. oben S. 281 Anm. 69). Vgl. über diese Briefe, die ich hier nicht wieder im einzelnen erklären kann, die Ausführungen in meinem Buche über Julian S. 153f. Daß diese Stücke durch christliche Hand verstümmelt sind, ist bekannt. [76] Vgl. meinen Artikel im Archiv für Religionswiss. XIX, 1919, 311f. [77] Vgl. oben S. 110. [78] S. 380, 17ff.; vgl. auch *de myst.* S. 246, 15ff. Parth. [79] Vgl. Firmicus Mat. *math.* II 30, 12. [80] Dieses Wort erinnert ziemlich deutlich an [Cyprian.] *de spectac.* 10 (vgl. oben Anm. 2). Also ist es entweder die Umsetzung eines christlichen Gedankens oder, wahrscheinlicher, [Cyprian] und Julian gehen auf eine ältere heidnische Schrift gegen die Schauspiele zurück. [81] *Ep.* 49. [82] *Ep.* 2* (Rhein. Mus. XLII, 1887, 22f.) an Theodora; vgl. mein Buch über Julian zu S. 92, 14ff. [83] *Ep.* 21. [84] Gregor. Naz. *orat.* IV 111f.; Sozom. V 16, denen die Modernen unkritisch gefolgt sind. [85] Vgl. S. 110. [86] Gregor. Naz. *orat.* IV 111; Sozom. V 16. [87] R. Reitzenstein: *Historia monachorum und Historia Lausiaca.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. VII, 1916, S. 105f. u. ö. [88] Gregor. Naz. a. a. O.; Sozom. a. a. O.; R. Asmus weist auf Julian. *conviv.* S. 418, 5 hin; ἡ μεταμέλεια σώφρων πάνυ καὶ τῶν ἐξημαρτηκότων σώτειρα δαίμων; vgl. auch Norden: *Agnostos Theos* 136. — Julians Forderung eines hellenischen Hymnengesanges wie der Auslegung heidnischer Mythen hat nichts mit dem christlichen Gottesdienst zu tun: vgl. mein Buch S. 94, 11ff. und dazu S. 155. [89] Ammian. XXII 12, 6; XXV 4, 17 tadelt die verschwenderischen Opfer des Kaisers; seine Geschäftigkeit

beim Opfer selbst erwähnt Libanios: *Orat.* XII 81. [90] Bischof Maris: Sokrat. III 12; Sozom. V 4. [91] a. a. O. 344. [92] Cohen: *Monnaies de l'empire romain* VIII² 41ff. [93] Vgl. mein Buch S. 80ff. [94] *Orat.* VII. Über diese wie über die VI. Rede hat R. Asmus: *Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian*, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1917, 3, gehandelt und jenen Kommentar als die Vorlage für beide Reden zu erweisen gesucht. Obwohl man nun jamblichische Gedanken auf Schritt und Tritt bei Julian feststellen kann, ist es doch, wie v. Wilamowitz mich persönlich belehrt hat, sehr zweifelhaft, daß die Lektüre gerade eines Kommentars einen religiösen Redner beeinflußt. [95] *Orat.* VI; vgl. Asmus, a. a. O. 5ff. [96] S. 253, 2. [97] V; VI. Jamblich als Quelle ermittelt G. Mau: *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seiner Rede auf König Helios und die Göttermutter*, 1907; dazu R. Asmus in seiner vortrefflichen Betrachtung beider Reden: *Kaiser Julians philosophische Werke.* Philos. Biblioth. 116, 1908, S. 176ff.; 131ff. [98] S. 189, 16ff.; 195, 14f.; 209, 14ff.; s. oben S. 61. — Sein Bekenntnis über die Schnelligkeit seiner Niederschrift (S. 231, 7ff.; 204, 5f.) ist übrigens nicht originell; solche Mitteilungen gehörten damals zum sophistischen Stil: Themistios, *Orat.* XXVI S. 377, 18ff. Dind. [99] Asmus, a. a. O. S. 179. [100] S. oben S. 113. [101] S. 189, 15. [102] S. 181, 5ff., in der Übersetzung von Asmus (vgl. Anm. 97) S. 146, 31ff. [103] Dies Wort drückt das αὐθυπόστατον nicht ganz aus. [104] S. 184, 18f. [105] S. 173, 14ff.; vgl. auch 194, 24ff. [106] S.190, 18ff.; vgl. Jamblich oben S. 112. [107] S. 192, 5ff. [108] Vgl. oben S. 42. [109] S. 204, 24f. [110] *Ep.* 79. [111] Die Abhängigkeit von Porphyrios kannte Libanios: *Orat.* XVIII 178, S. 313, 10 Fö.: ἐπιθέμενος ταῖς βίβλοις, αἳ τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον θεόν τε καὶ θεοῦ παῖδα ποιοῦσι, μάχηι τε μακρᾶι καὶ ἐλέγχων ἰσχύι γέλωτα ἀποφήνας καὶ φλήναφον τὰ τιμώμενα σοφώτερος ἐν τοῖς αὐτοῖς δέδεικτο τοῦ Τυρίου γέροντος. ἵλεως δὲ οὗτος ὁ Τύριος εἴη καὶ δέχοιτό γε εὐμενῶς τὸ ῥηθέν, ὡς ἂν υἱέος ἡττώμενος. Das heißt, aus dem enkomiastischen Stil in historisches Deutsch übersetzt, daß Julian den Porphyrios gründlich benutzte und natürlich auch erweiterte. Über diese starke Abhängigkeit vgl. A. v. Harnack: *Porphyrius „gegen die Christen“, 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate.* Abhandl. der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1916, 1, S. 32f.; *fr.* 66. Namentlich ist die Kritik des Neuen Testamentes bei Julian auch auf Grund von Lokalstudien porphyrianisch. [112] Über das Verhältnis Julians zum Heiden des Makarios habe ich noch unten zu sprechen. [113] C. J. Neumann: *Juliani imperatoris librorum quae supersunt.* Lips. 1880, S. 203, 2. [114] Ebd. S. 228, 7ff. [115] Ebd. S. 204, 12ff. — Die jüdische Kultur sieht er S. 202, 16ff. geradeso wie Celsus: Orig. *c. C.* IV 36 als der griechischen bei weitem unterlegen an. [116] S. 164, 17f. [117] S. 225, 10ff.; vgl. *ep.* 52, S. 562, 19f. [118] S. 196, 17ff. [119] Hieronymus: *De vir. inl.* prol.: *Discant Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversum Christum canes* ... [120] S. 230, 4ff. [121] Julian. *fragm. ep.* S. 379, 22ff.; Ammian. XXIII 1, 2f.; Laurent. Lyd. *de mens.* S. 110, 4ff. Wünsch; Rufin. X 38ff.; Philostorg. VII 9; 14; Sokrat. III 20; Sozom. V 22; Theodoret. III 20 u. a.; vgl. Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* IV 500. [122] Feier des Adonisfestes bei Julians Ankunft: Ammian. XXII 9, 15. [123] S. 467, 4ff. [124] Gregor. *orat.* V 22 nicht ohne Übertreibung; Johann. Chrys.

in b. Bab. 14. [125] Chrysanthios: Eunap. *vit. soph.* S. 476, 43ff. Boiss.; über Priscus s. Seeck: *Die Briefe des Libanius* 246; Maximus: Ammian. XXII 7, 3; Liban. *orat.* XVIII 155, S. 303, 5ff. [126] Über Themistios' Brief und Julians Antwort darauf vgl. Anm. 21. Themistios' Panegyrikos ist verloren, doch hat sich seine ὑπόθεσις gefunden: H. Schenkl: Rhein. Mus. LXI, 1906, 557ff. [127] Liban. *ep.* 609 [128] Vgl. v. Wilamowitz: *Kultur der Gegenwart* VIII[3] 282, namentlich aber über alles hierher Gehörige C. Prächter bei Pauly-Wissowa u. d. W. [129] F. Cumont: Revue de phil. XVI, 1892, 55. [130] Zeller III 2, 793; v. Wilamowitz, a. a. O. [131] Darüber s. G. Mau, a. a. O. passim; doch finden sich auch einzelne Abweichungen: ebd. 57. [132] IIIf. [133] Vf. [134] VII. [135] VIII—XIV. [136] XVf. [137] XVI. [138] XVII—XIX; zur Bestrafung der Sünder nach dem Tode vgl. Platon: *Phaid.* S. 81b, c (Wyttenbach). [139] XXf. [140] *Ep.* 31. [141] Freilich merkt man dem Briefe, *Ep.* 12, einen gewissen inneren Zwang an, die Gefühlswärme ist nicht ganz echt, und diesen Eindruck steigern die sophistischen Floskeln. [142] Vgl. S. 127 f. [143] Vgl. oben Amm. 56. [144] CIL. VIII 1, 4326; 4771; 5334; Suppl. I 11805; 15267; Suppl. IV 25849. — Interessant ist, daß in Rom, wo Constantius soviele Inschriften hat, Julians Name nur zweimal begegnet: CIL. VI 1, 1168, vom eifrigen Heiden Vitrasius Orfitus; 1169. [145] Casae: CIL. VIII 1, 4326 = Suppl. II 18529 = Dessau 752; vgl. Thuburs: VIII Suppl. I 15267. [146] CIL. III Suppl. I 7088 = Fränkel: *Inschriften von Pergamon* 633 = Dessau 751 (∽ die Inschrift von Jasos: Bull. de corr. hell. XIII, 1889, 35 = Dessau 751 n. 2); Dittenberger: *Sylloge* II[3] 906B. [147] *Inschriften von Magnesia* 201. [148] CIL. III Suppl. I 10648b = Dessau 8946. [149] Das läßt sich noch deutlich auf der von der Folgezeit mit feindlicher Absicht stark zerstörten Inschrift: CIL. III. Suppl. II 14176 (Brünnow-v.Domaszewski: *Die Provincia Arabia* II 232) erkennen: εἷς θεὸς N̄ (m. E. zu ergänzen als Ναβάρζης, da nicht selten das N der mithrischen Inschriften *Nabarzes* zu bedeuten scheint: Drexler in *Roschers Lexikon der Mythologie* III 1; s. dagegen O. Weinreich: *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, 1919, S. 22, 41, von dem meine Auffassung des zu Lesenden abweicht) εἷς 'Ιουλιανὸς ὁ Αὔγουστος, woraus die ähnlich mißhandelte Inschrift CIL. a. a. O. 14175[1] (= Brünnow-v.Domaszewski, a. a. O.):

εἷς θεὸς
'Ιουλιανὸς
βασιλεύς zu ergänzen ist.

Anders steht es mit Le Bas-Waddington: addit. 2057, wo das εἷς θ[εός] allem Anscheine nach unvollendet geblieben ist, wie ebenda 2187 der Tempelbau inmitten der Kämpfe nicht mehr ganz ausgeführt ward. Die Inschrift des Saturninus Secundus in Ancyra: CIL. III 1, 247 vom Jahre 362 hat mit der Religion ebensowenig zu tun wie ebenda 3207ff. und CIL. III Suppl. II 14172[2]; 14175[2]. [150] *Apotheos.* 449ff. [151] *Ep.* 1059; 1062; 1186; 1351. [152] Ich habe in meinem Buche über Julian S. 145f.; 165; 167 die Frage nach der Echtheit des Briefwechsels behandelt (s. auch Asmus: Wochenschr. f. klass. Philol. 1914, 523) und E. v. Borries, a. a. O. S. 75ff., hat die Untersuchung fortgesetzt. Namentlich sind die sechs Briefe an Jamblichos unecht. [153] *Ep.* 25. [154] G. Sievers: *Das Leben des Libanius* 134.

4. Nachwirkung der julianischen Reaktion und ihre Bekämpfung.

[1] Die Stellen bei V. Schultze: *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* I 176f., der eben dieser Rhetorik wieder allzugroßes Vertrauen schenkt. Zur traditionellen Form dieser triumphierenden Ausrufe habe ich oben S. 280 Anm. 48 das Nötige bemerkt. [2] Vgl. O. Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* IV 358—371 über Jovian. [3] Rufin. XI 1; Sokrat. III 22; Sozom. VI 3; Theodoret. IV 1, 4ff. Nach gleichem Schema sind die Berichte der Kirchenschriftsteller über Valentinians märtyrerhafte Haltung unter Julian: s. die Stellen bei Seeck, a. a. O. V 431 zu S. 19, 13; 17. [4] Sokrat. III 24. Auch V. Schultze erklärt die Angabe für falsch. Anders denkt dagegen O. Seeck: vgl. Anm. 5. [5] Liban. *ep.* 1147; vgl. Seeck, a. a. O. IV 517 zu S. 367, 2. [6] IG. IX 1, 721 = Kaibel 1060, von Seeck, a. a. O. 517 sehr richtig interpretiert. Andere Fälle mögen sich anderswo ereignet haben: vgl. Liban. XVIII 287 (XVII 34 ist dagegen reine Rhetorik). [7] Cod. Theod. V 13, 3 vom 23. Dezember 364. [8] *Orat.* V, S. 80, 10ff.; 82, 10ff.; 83, 15ff. Dind. Aus diesen Stellen hat O. Seeck, a. a. O. 368, 27 den Erlaß eines richtigen Toleranzgesetzes gefolgert. Ich kann nicht finden, daß der Wortlaut des Schriftstellers darauf hinführt. [9] Cod. Theod. X 1, 8 vom 4. Februar (?) 364; V 13, 3 vom 23. Dezember 364. [10] Cod. Theod. IX 16, 7 vom 9. September 364. Die *nefariae preces*, die hier verboten werden, sind wohl die *defixiones*. [11] Zosimos IV 3, 2f.; vgl. J. Nistler: Klio X, 1910, 463f. [12] Cod. Theod. XVI 1, 1 vom 17. November (?) 365. [13] Berufung auf Toleranzgesetze: Cod. Theod. IX 16, 9 vom 29. Mai 371. Diese Berufung wird sich auf Valentinians Nachgiebigkeit gegenüber Prätextatus beziehen. Umsoweniger mag man Liban. *orat.* XXX 7, S. 91, 5f. Glauben schenken, der behauptet, unter den beiden Kaisern sei nur das Weihrauchopfer gestattet gewesen. — Schauspieler und Schauspielerinnen: Cod. Theod. XV, 7, 1 vom 11. Februar 367(?). Diese, die sich in schwerer Krankheit hatten taufen lassen, wollen die Kaiser im Falle ihrer Genesung nur nicht wieder zu ihrem früheren Gewerbe zurückkehren lassen, das ihrem neuen christlichen Stande Unehre bringen würde. — Endlich hat auch die Verordnung vom 19. Januar 369: Cod. Theod. XIII 3, 7 über die Abschiebung schlecht sich benehmender Philosophen keinen heidenfeindlichen Sinn. [14] Restaurierung der porticus: CIL. VI 1, 102; vgl. J. Nistler, a. a. O. 466; Chr. Hülsen: *Das Forum Romanum*, S. 83. — Was jene heidnische Streitschrift angeht, so sehe ich diese in der Schrift des Hellenen des Makarios, die von Harnack mit Recht für ein Exzerpt gehalten, aber durch Umänderung einer überlieferten Zahl etwa in das Jahr 300 verlegt wird (Abhandl. d. Preuß. Akad. 1916, Phil.-hist. Kl. Nr. 1, S. 21; vgl. oben S. 66f.). Der Fall liegt nun so. Der Heide des Makarios erklärt IV 5 (= Porphyr. *fr.* 60 Harnack), seit Christus seien τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω ἔτη verflossen; IV 2 (= Porph. *fr.* 35) heißt es in der Handschrift, seit dem 1. Thessalonicherbrief seien es ἔτη . . . τριάκοντα her. Weil Harnack den Hellenen mit Porphyrios gleichsetzt, womit er in der Hauptsache völlig recht hat, ändert er jene Zahl in διακόσια ἢ π., für diese, die heillos korrupt erscheint, möchte er διακόσια τριάκοντα setzen. Aber nun sagt

Julian in seiner Streitschrift S.199, 1ff. Neum.: ὁ δὲ Ἰησοῦς ... ὀλίγους πρὸς τοῖς τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς ὀνομάζεται, eine Zahlangabe, die doch merkwürdig nahe Berührung mit jener ersten des Makariosheiden zeigt. Da darf man nicht ändern und in der Zahl „300 und mehr Jahre" eine Korrektur des Makarios sehen, sondern man hat die chronologische Notiz nach Julian zu orientieren und kann demgemäß auch die zweite Zahl in 330 verbessern. So nehme ich denn einen Autor oder Exzerptor an, der kurz nach Julian geschrieben und Porphyrios gründlich benutzt hat. Aber nicht nur diesen. Denn auch Julian, an den jener nicht nur in der Angabe der Zahl Anschluß nimmt, ist einmal herangezogen worden. Der Heide des Makarios spricht IV 21 = Porph. *fr.* 76 von den Bildern, in denen man nicht die Götter zu erkennen habe: οὐδ' εἴ τι μέρος ἀγάλματος ἀκρωτηριασθείη, τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἀφαιρεῖσθαι κρίνουσιν. Dasselbe sagt Julian, S. 379, 11ff. Hertl.: μηδεὶς οὖν ἀπιστείτω θεοῖς ὁρῶν καὶ ἀκούων, ὡς ἐνύβρισάν τινες εἰς τὰ ἀγάλματα καὶ τοὺς ναούς. Gerade diesen Gedanken finden wir in der religiösen Literatur sonst nicht. So kann der Makariosheide auch durch Julian noch manches porphyrianische Gut erhalten haben. [15] Die Stellen über diesen Prozeß sind entsprechend dem tiefen Eindruck, den er hinterließ, sehr zahlreich; man findet sie vollständig bei Seeck, a. a. O. V, S. 425 zu S. 10, 7 zusammen: Ammian. XXIX 1, 5—44; XXXI 1, 3; Eunap. *fr.* 38f.; *vit. soph.* S. 480, 14ff. Boiss.; Zosim. IV 13, 3—15, 3; Joh. Chrys. *ad vid. iun.* 4 (;*hom. in act. ap.* 41, 3); Philostorg. IX 15; Sokrat. IV 19; Sozom. VI 35; Liban. *orat.* XXIV 14; [Victor:] *Epit.* 48, 3f.; Suidas s. v. Ἰάκωβος. [16] Schultze, a. a. O. II 104. [17] Schultze, a. a. O. II 136f. [18] J. Leipoldt: *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums.* Texte u. Unters. N. F. X 1, 1903, S. 179f.; Schultze, a. a. O. II 215. Anders Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* usw. II³, 179, der den Fall als Ausnahme ansieht. [19] CIL. VIII 1, 2722 = Dessau 5358; der Name des Gottes, dem der Tempel geweiht wird, ist nicht klar. [20] *Pagani:* Cod. Theod. XVI 2, 18 vom 17. Februar 370. — Afrikanische Priester: CIL. VIII 1, 5335 = Dessau 5730 wird in Calama unter beiden Kaisern ein *flamen perpetuus* und *augur*, ebd. Suppl. I 15581 in Mustis ein *flamen perpetuus* im Amte genannt (vgl. VIII 1, 4767 = Suppl. II 18701 = Dessau 5571 den *honos flAMOni;* vgl. noch später Suppl. IV 26568). [21] Eunapios wurde ca. 361/2 in Eleusis eingeweiht: *vit. soph.* S. 475, 43 Boiss.; vgl. Schmid bei Pauly-Wissowa VI 1, 1122. — Vettius Agorius Praetextatus empfing mit seiner Frau die Weihen: CIL. VI 1, 1779f. = Dessau 1259f. [22] IG. XII 5, 229 = Kaibel 818. [23] Petronius Apollodorus, *pontifex maior, Xvir sacris faciundis, pater sacrorum* des Mithras, Vollzieher des Taurobols und Kriobols, widmet 370 der Kybele und dem Attis einen Altar: CIL. VI 1, 509 = IG. XIV 1018 = Kaibel 824 = Hepding: *Attis* S. 82, 15. Die Worte im 2. Verse: καὶ συ[νέχο]ντι τὸ πᾶν enthalten einen Mysteriengedanken: vgl. F. Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* 260, 32; Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 91, 4. Im Jahre 374 weiht Clodius Hermogenianus Caesarius (vgl. über diesen O. Seeck bei Pauly-Wissowa I 2204, 43) der *Mater deum magna* und dem *Attis Menotyrannus* nach Taurobol und Kriobol einen Altar: CIL. VI 1, 499 = Dessau 4147; im Jahre 376 opfert Ulpius

Egnatius Faventinus als *augur*, *pater*, *hieroceryx*, *archibucolus* des Liber, Hierophant der Hekate, Priester der Isis: CIL. VI 1, 504 = Dessau 4153; von Rufius Caeonius, der viele Priestertümer zusammen bekleidet, haben wir aus dem Jahre 377 eine Widmung: CIL. VI 1,511 = *Antholog. lat.* II 2, 1529 ed. Bücheler-Riese, aus demselben Jahre eine Inschrift des Symmachus, der *pontifex maior*, *XV vir sacris faciundis* genannt wird: CIL. VI 1, 1698 = Dessau 1257; Cael. Hilarianus wird in ganz ähnlicher Weise wie Clodius Hermogenianus als Anbeter der Kybele und des Attis wie der Hekate auch für das Jahr 377 genannt: CIL. VI 1, 500 = Dessau 4148 (vgl. O. Seeck bei Pauly-Wissowa VIII 2, 1599, 3). — Ein afrikanischer Advokat, ebenfalls mit Priestertümern überhäuft, macht in Rom 376 Rhea und Attis eine Widmung: CIL. VI 1, 510 = Dessau 4152 = Hepding S. 89, 37; 377 wird uns eine Priesterin der Rhea und Hekate genannt, die Attis und Rhea einen Altar stiftet: IG. XIV 1019 = CIL. VI Suppl. IV 30966 = Hepding 83, 16; etwa in dieselbe Zeit fällt die ähnliche Widmung: IG. XIV 1020 = CIL. VI Suppl. IV 30780 = Hepding 83, 17. — Von vornehmen Verwaltern eines Priesteramtes oder mehrerer nenne ich noch Aurel. Consius und Clodius Octavianus VI 1, 1700; IX 2566 = Dessau 1249; 1253. [24] Praetextatus' Frau: CIL. VI 1, 2145 = Dessau 1261. Die Statue wird der Vestalin gesetzt: *propter egregiam eius pudicitiam insignemque circa cultum divinum sanctitatem.* Die Vestalin hatte dem Praetextatus selbst eine Statue gesetzt; der Personenkultus ist in diesen heidnischen Kreisen begreiflicherweise nicht gering. — Über die gefallene Vestalin vgl. Symmachus: *Ep.* IX 14, 7f. — Caelius Hilarianus „*duodecimbyr*“ *urbis Romae* (vgl. Wissowa, a. a. O. 340): CIL. VI 1,500 = Dessau 4148. [25] Schultze, a. a. O. I 217f. [26] Zosim. IV 36, 5; vgl. Schultze, a. a. O. I 213; O. Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* V 186. [27] Cod. Theod. XVI 7, 1 vom 2. Mai 381. [28] Cod. Theod. XVI 7, 2 vom 20. Mai 383; 7, 5 vom 11. Mai 391; 7, 6 vom 23. März 396. [29] Cod. Theod. XVI 10, 7 vom 21. Dezember 381. [30] Wir kennen dieses Gesetz, auf das Cod. Theod. XVI 10, 20, 1 vom 30. August 415 hinweist, nur aus Symmachus' und Ambrosius' Angaben. Wir lesen in der berühmten *Relatio* III 7, S. 281, 30ff. Seeck des ersteren dieses: *accipiat aeternitas vestra alia eiusdem principis* ⟨Constantii⟩ *facta, quae in usum dignius trahat. nihil ille decerpsit sacrarum virginum privilegiis, replevit nobilibus sacerdotia, Romanis caerimoniis non negavit inpensas* ... 13, S. 282, 27 *agros etiam virginibus et ministris deficientium voluntate legatos fiscus retentat.* 15, S. 283, 3 *honoraverat lex parentum Vestales virgines ac ministros deorum victu modico iustisque privilegiis; stetit muneris huius integritas usque ad degeneres trapezitas, qui ad mercedem vilium baiulorum sacra castitatis alimenta verterunt.* Dazu tritt ergänzend Ambrosius: *ep.* XVIII 16 *Nemo tamen donaria delubris et legata haruspicibus denegavit: sola sublata sunt praedia, quia non religiose utebantur iis quae religionis iure defenderent.* Die sonst noch von Schultze I 222 Anm. und Seeck, a. a. O. 508 zu S. 186, 21ff. aus Ambrosius zitierten Stellen haben keine besondere Bedeutung. [31] Kybelekult von 383: CIL. VI 1, 502 = Dessau 4150 = Hepding 87, 31; von 390: VI 1, 503 = Dessau 4151 = Hepding 87, 32. Die *dendrophori* werden erst durch das Gesetz vom 30. August 415: Cod. Theod. XVI 10, 20, 2 ihres Besitzes für verlustig erklärt. [32] CIL. VI 1, 2158 =

Dessau 4944; vgl. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 99, 1. [33] CIL. VI 1, 754 = Dessau 4269 = Bücheler, a. a. O. 265; vgl. Schultze, a. a. O. II 181f. Der Stifter ist Tamesius Olympius Augentius. Daß es sich hier um ein Mithrasheiligtum handelt, widerspricht nicht meiner oben im Text geäußerten Anschauung von dem vorläufig sich nur gegen die nationalrömischen Kulte richtenden Kampfe. Wer in jener Zeit ein Mithrasheiligtum neu schuf, tat es ebenso auf seine Verantwortung wie der Stifter irgend eines anderen Sacrariums. [34] Vettius Agorius Praetextatus starb 384 (J. Nistler: Klio X, 1910, 469); die ihm 387 gesetzte Ehreninschrift: CIL. VI 1, 1778 nennt sein Augurenamt; der letzte Augur war Ragonius Venustus im Jahre 390: CIL. VI 1, 503 = Dessau 4151; vgl. Anm. 31. [35] So verfügte sie, daß ein Tempel in Osrhoene nach anfänglicher Schließung dem Publikum wegen der schönen Statuen, die ihn schmückten, wieder zugänglich gemacht werden sollte: Cod. Theod. XVI 10, 8 vom 30. November 382. Vgl. Schultze, a. a. O. I 257f. [36] Vgl. oben S. 100. [37] Symmachus: *Rel.* III 3, S. 281, 8 Seeck: *quis ita familiaris est barbaris, ut aram Victoriae non requirat*. Vgl. auch Seeck in seiner Ausgabe des Symmachus S. LIV und G. Boissier: *La fin du paganisme* II 267ff. [38] Cohen: *Monnaies de l'empire romain* VIII², 1892, S. 158, 30. [39] Schultze, a. a. O. I 225 bekämpft auf Grund einer Angabe des Ambrosius: *Ep.* XVII, 9 (*cum maiore iam curia Christianorum numero sit referta* ... 10 *pauci gentiles communi utuntur nomine ... christiani senatores ... et quidem innumeri*) den Zweifel an der christlichen Mehrheit des Senates. Ambrosius hat indessen als Parteimann wenig Gewähr, um so weniger, als ja auch noch Augustin. *conf.* VIII 2, 3 fast den ganzen Adel Roms heidnisch nennt und damit auch den Senat kennzeichnet. Seeck, a. a. O. V 186 hat also recht, in dem Streite um die Victoria eine christliche Minderheit tätig zu sehen, und schon vor ihm hatte G. Boissier, a. a. O. II 315 treffend betont, eine Gesandtschaft des Senats habe doch wohl auf einem Mehrheitsbeschluß beruht. [40] Symmachus, a. a. O. 288, 22; 283, 32 Seeck; Ambrosius: *Ep.* XVII 10. [41] Symmachus: *Ep.* IV 74, 2 S. 124, 8; X 3, 15 S. 283, 6; Ambros. *ep.* I 18, 19f. [42] Symm. S. 283, 7ff.; s. dazu die Widerlegung des Ambrosius: *Ep.* I 18, 20. [43] Symm. *ep.* X 21, 3ff., S. 295, 13ff. vom Jahre 384; vgl. Seecks *praefatio* S. LV; J. Nistler: Klio X, 1910, 470. [44] S. 281, 15ff.; vgl. meinen Aufsatz im Archiv f. Religionswiss. XIX, 1919, 314. [45] S. 281, 30ff. [46] Ähnlich spricht sich Julian in seiner Streitschrift S. 179, 7; 185, 1 Neum. aus und vor ihm schon Celsus: vgl. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* S. 317, 4. [47] S. 282, 14f. Neuplatonisch: vgl. Themistios: *Orat.* XX, S. 289, 10 Dind.; Julian. *orat.* VI, S. 239, 4f. [48] S. 282, 22f. [49] S. 282, 31f. [50] S. 283, 8f. [51] S. 283, 24f. [52] S. 283, 29f. [53] Ambros. *ep.* XVII 8; *ep. de obit. Valent.* 19. [54] *Ep.* XVIIf. [55] XVII 1f. [56] 3—11. [57] 12—14. [58] 15. [59] 16. — Es ist ganz sicher, daß Ambrosius die *Relatio* des Symmachus gekannt hat, als er dies schrieb; denn Kap. 16 ist eine Antwort auf Symm. 20, S. 283, 30 S. Ambrosius tut freilich (13) so, als solle ihm die Schrift des Symmachus erst zur Kenntnisnahme vorgelegt werden: das ist literarische Fiktion. [60] XVIII 1—7. [61] 8. [62] 12. [63] 14. [64] 16. [65] 17—21. [66] 30f. Der Gedanke ist aus der älteren Apologetik: s. mein Buch über *Zwei griechische Apologeten* 241, 2; 276. [67] 34—38. [68] *C. Symm.* I 648f. [69] *Apotheos.* 454ff., vgl. oben S. 140.

[70] Vgl. M. Schanz: *Geschichte der römischen Litteratur* IV 1², 1914, 248ff. Über die Argumente s. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten*, 317. [71] Symm. *rel.* XXI 1ff.; S. 295, 8ff.; 7; S. 296, 5; 6, S. 295, 35 S. u. a.; vgl. die Stellen in Seecks' *Symmachus* S. LVf. — Der Gnadenbrief des Kaisers, den Symmachus keineswegs ohne schlaue Verdächtigung seiner Gegner und überlegte Schmeichelei vor dem Throne erwirkt hatte, findet sich Cod. Theod. I 6, 9 vom 27. April 385. [72] Vgl. Seeck, a. a. O. LVI. [73] Dessau 1264 = *Anthol. lat.* ed. Bücheler-Riese II 1, 654 haben wir den Alfenius Ceionius Julianus Kamenius, Priester des Mithras, der Hekate, des Liber, Vollzieher des Tauroboliums vom Jahre 385; vgl. CIL. VI 1675; Wissowa, a. a. O. 98. Dagegen geht etwa um dieselbe Zeit die *societas consortiumque Laurentum* ein: Wissowa Herm. L, 1915, 33. [74] Mißbrauch: Cod. Theod. XII 1, 112 vom 16. Juni 386 verbietet, daß Christen die Sorge für Tempel und Feste der Heiden übernähmen; vgl. Schultze, a. a. O. I 258, 3. — Das Verbot der politischen Haruspizin: Cod. Theod. XVI 10, 9 vom 25. Mai 385 können wir hier übergehen: s. oben S. 93; 100. [75] CIL. X 1, 3792 = Dessau 4918; vgl. Th. Mommsen: Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1850, 62ff.; Schultze, a. a. O. I 254ff.; Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 3. [76] Cod. Theod. II 8, 19 vom 7. August 389. [77] Vgl. auch Schultze, a. a. O. I 260. [78] Zosim. IV 37, 3; *Chronica minora* ed. Mommsen I 244, 388; 245; Liban. *orat.* XXX 46, S. 112, 20ff.; 35, S. 106, 3ff.; Rufin. *hist. eccl.* XI 23; Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* V 218f., 526ff. [79] Zosim. IV 37, 3, S. 193, 26 Mendelss.; vgl. Eunap. *vit. soph.*; S. 472, 11 Boiss. [80] Liban. *orat.* XXX 44—46, S. 111, 17ff. [81] Theodoret. *hist. eccl.* V 21, 5—15; vgl. auch Liban. *ep.* 1053. [82] Ambros. *ep.* XL 16; XLI 1; Paulin. *vit. Ambros.* 22; Seeck: *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* V 222; 528. [83] Liban. *orat.* XXX 8f., S. 91, 12ff. [84] Liban., a. a. O.; *orat.* XLV 26, S. 372, 1; Eunap. *fragm.* 55 (65); *vit. soph.* S. 472, 31ff. Boiss.; Zosim. V 23, 4; vgl. noch Salvian. *de gubern. dei* VIII 19 über den Haß der Afrikaner gegen die Mönche. Die Frevel der Mönche wurden vom Kaiser selbst zugegeben: Ambros. *ep.* XLI 27. [85] Ambros. *ep.* LVII 4; LI 2. [86] Liban. *orat.* XXX 1, S. 87, 3ff. [87] Seeck: *Die Briefe des Libanius* 148; 448; *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* V 225. [88] Seeck: *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* 225; 529. [89] Seeck: *Die Briefe des Lib.* 162; *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* 225; 529. [90] Sokrat. V 14; Seeck in seiner Ausgabe des Symmachus (VI;) LVII. [91] Pacatus: *Paneg.* 47, 3; Claudian. *de VI. cons. Honor.* 61f. [92] Vgl. oben S. 91. [93] Pacatus redet wieder von Gott in allgemeinen Ausdrücken (vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch: *Römische Literaturgeschichte* III 292): 4, 2 *supremus ille rerum fabricator;* 21, 1 *dicata numini summo delubra;* 4, 5 *deum dedit Hispania, quem videmus* (also Kaiserkult!). Daß Pacatus im Senate redete, geht aus 2, 1; 3 hervor: Seeck, a. a. O. V 530, 20. [94] Seeck, a. a. O. V 526ff. hat diese Rede (XXX), die man sonst fälschlich auf das Jahr 384 oder etwas allgemein auf 385/391 datiert, in das Jahr 390 verlegt, und ich kann ihm da nur zustimmen. Die Rede muß vor 391 fallen, da sie das noch bestehende Sarapeion erwähnt (35; 44). Sie kann aber anderseits nur nach 385, dem Zuge des Cynegius und dem wüsten Auftreten der Mönche, das sie tadelt, gehalten sein, und zuletzt paßt sie doch wohl am besten in die Zeit, da Theodosius dem Libanios und den Heiden sich freundlich erzeigt

hatte. [95] *Orat.* XXX 14, S. 94, 16ff. [96] 29, S. 102, 18f. Der Text ist hier auch in Försters Ausgabe noch verderbt: τί οὖν μαίνεσθε κατὰ τῶν ἱερῶν, εἰ τὸ πείθειν μὲν οὐκ ἔστι, βιάζεσθαι δὲ ⟨δεῖ⟩ scheint mir unklar. Gefordert ist ein Sinn wie der: ihr meint uns wohl zwingen zu können, weil die Überredung versagt. Dementsprechend schlage ich vor: τί . . . . . ἱερῶν; ἐπεὶ . . . . . ἔστι, βιάζεσθαι δεῖ; [97] 8, S. 91, 8ff. behauptet Libanios sogar, Theodosius habe die Tempel nicht schließen lassen. 44, S. 111, 16ff. sucht er sich wieder gegen den Vorwurf zu decken, er klage den Kaiser an; 52f., S. 116, 9ff. lobt er ihn, daß er den Götterdienst nicht verboten habe. [98] 5, S. 90, 1ff.; 31ff., S. 103, 10ff. [99] 35, S. 105, 17ff. [100] 37ff., S. 107, 1ff. Man könnte ja annehmen, daß diese Auslassungen nicht in der dem Theodosius zugesandten Rede gestanden, sondern nur in der letzten buchmäßigen Form Platz gefunden hätten. Aber dem widerspricht der allgemeine Ton religiöser Predigten vor dem Herrscher. Die Kaiser haben wirklich von den Vertretern beider Konfessionen ziemlich scharfe Äußerungen hingenommen. [101] 54, S. 117, 12ff. [102] 42, S. 110, 20. [103] 55, S. 118, 1ff. — Aus demselben Jahre mag Libanios' 883. Brief an Hierophantes stammen, in dem er christlicher Angriffe auf ⟨Götter-⟩Statuen Erwähnung tut: Seeck, *Die Briefe des Libanius* 178. [104] Ich muß hier bemerken, daß die zeitliche Aufeinanderfolge aller dieser Vorgänge sehr schwer festzustellen sein dürfte. Mit Schultze kommt man an dieser Stelle nicht mehr sehr weit; Seeck meint (*Geschichte d. Unterg. d. ant. Welt* V 231), die Rede des Libanios sei nach dem Blutgericht von Thessalonike eingetroffen. Ich suche hier, mangels eines sicheren chronologischen Anhaltes, nur die Aufeinanderfolge von Milde und Schärfe gegen die Heiden im ganzen darzustellen. [105] Cod. Theod. XVI 3, 1 vom 2. September 390. [106] Cod. Theod. XVI 3, 2 vom 17. April 392. [107] Das „unschuldige“ Opfertier ist ein Ausdruck der alten literarischen Bekämpfung der Opfer: Arnob. VI 9; [Lukian.] *de sacrif.* 12. Vgl. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 288, 3. [108] Cod. Theod. XVI 10, 10 vom 24. Februar 391. Das Gesetz ist von Schultze, a. a. O. I 276 z. T. mißverstanden worden. [109] Cod. Theod. XVI 10, 11 vom 16. Juni 391. [110] Cod. Theod. XVI 10, 12 vom 8. November 392. [111] Sokrat. V 16. — Sozom. VII 15 spricht wohl etwas richtiger von einer Erlaubnis des Kaisers; vielleicht aber irren beide Schriftsteller. [112] So lege ich mir zurecht, was Sokrates V 16 vom Rückzuge der Heiden aufs Sarapeion, den die Furcht vor der kaiserlichen Rache bedingt habe, berichtet. Sozomenos VII 15 gibt nur die Tatsache der Besetzung des Sarapeions an. Schultze, a. a. O. I 261f., läßt die Heiden durch die christliche Übermacht zurückgedrängt werden. [113] Olympios tröstete später die Heiden über die Vernichtung der Götterbilder auf echt neuplatonische, jamblichische Weise: Sozom. VII 15: die Statuen seien vergängliche Materie, δυνάμεις δέ τινας ἐνοικῆσαι αὐτοῖς καὶ εἰς οὐρανὸν ἀποπτῆναι. Vgl. meinen Aufsatz im Archiv f. Religionswiss. XIX, 1919, 313. [114] Der ganze Vorgang wird erzählt von Rufin. *hist. eccl.* XI 22ff.; Sokrat. V 16f.; Sozom. VII 15; Theodoret. *hist. eccl.* V 22 (Eunap. *vit. soph.* S. 472); Damaskios über das Leben des Isidoros in R. Asmus' Zusammenstellung: Philosophische Bibliothek 125, S. 30, 13ff.; (Suidas s. v. Ὄλυμπος;) *Chronica minora* ed. Mommsen I 650, 28. [115] Damaskios, a. a. O., läßt

selbst den energischen Verteidiger des Sarapeions, Olympios, weissagen, Sarapis werde den Tempel verlassen. Die Christen dagegen berichten ganz tolle Geschichten von Hieroglyphen in der Gestalt des Kreuzes (Sokrates V 17 zweifelt freilich daran; anders Sozomenos VII 15 und Rufin. XI 29) und wissen sogar, daß Olympios im belagerten Sarapeion plötzlich eine Stimme Halleluja habe singen hören (Sozom. VII 15). Anderes, die Verwendung der Götterstatuen zu Gefäßen (Sokr. V 16), die Geschichte von den aus dem Sarapisbilde hervorstürzenden Mäusen (Theodoret. V 22, 4f.), stammt aus der apologetischen Literatur: vgl. mein Buch *Zwei griechische Apologeten* XXI; 276; 279. [116] Eunap. *vit. soph.* S. 471, 2 Boiss. [117] *Asclepius* ed. Thom. S. 61, 4ff. Vgl. oben S. 83. [118] Rufin. *hist. e.* XI 30. [119] Sozom. VII 15; vgl. Schultze, a. a. O. I 268f. [120] IG. III 1, 173 = Hepding: *Attis* S. 82, 13. [121] Ceionius Rufius Volusianus: CIL. VI 1, 512 = Dessau 4154 = Hepding, a. a. O. 90, 39. — Ragonius (s. oben S. 296 Anm. 34): CIL. VI 1, 503 = Hepding, a. a. O. 87, 32. Daß man aber gerade damals nur noch mit Mühe durch Bestechung Gallen habe gewinnen können, lese ich nicht mit Cumont (Pauly-Wissowa VII 1, 677) aus Ps. Augustin. *quaest. vet. et nov. test.* CXV 108, S. 324, 12ff. Souter heraus: *in omni orbe terrarum hi soli hoc facto nascuntur, ut abscissi in mulieres transformentur, ut in toto mundo isti pauculi inveniantur, quos constat miseros circumveniri et promissis praemiis ad hunc dolorem et dedecus cogi? si autem ad hoc nati essent, non cogerentur.* Die Stelle hat keine aktuelle Bedeutung, sondern ist Traditionsgut, soll überhaupt nur diesen Kybelekult herabsetzen. [122] Ambros. *ep.* LVII 5. [123] CIL. XIV 2934 = Dessau 8375. [124] Pacatus 37, 4. [125] Athen: Zosim. IV 18, 2ff.; Olympia: J. Weniger, Klio IV, 1904, 151. Was Eleusis angeht, so ist Proklos: *in Plat. Tim. comm.* III, S. 176, 26ff. Diehl keine Gegeninstanz. Vollends ist die Erzählung des Hieronymus: *adv. Jovin.* I 49 von der Entmannung des eleusinischen Hierophanten, die noch ein bestehender Brauch sei, als porphyrianisch durch E. Bickel: *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta* I 77 erwiesen. [126] Vgl. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 373f. [127] Sozom. VII 20 ... τοὺς Ἑλληνιστὰς Ἀλεξανδρέων ἀγανακτοῦντας πρὸς τὸ συμβὰν παρὰ γνώμην ἐπιτωθάσαι καὶ ἐν τοῖς θεάτροις ἀναβοῆσαι, ὡς οἷα γέρων καὶ λῆρος ἐξούρησεν ὁ ποταμός. Das Bild ist drastisch, die heidnische Stimmung aber erscheint ziemlich resigniert. Die Zahl dieser Heiden kann nach der Bemerkung ἐν τοῖς θεάτροις nicht klein gewesen sein. Daß nach der mehr als reichlichen Überschwemmung eine starke Bekehrung eingetreten sei, wird man dem Kirchenhistoriker nicht aufs Wort glauben. [128] Sokrat. V 25; Zosim. IV 54, 1; Johann. Antioch. *fr.* 187. [129] Zosim., a.a.O. 2ff.; Joh. Antioch., a.a.O. [130] Vgl. Anm. 128. [131] Vgl. Anm. 129. [132] Wenn auch in keinem sehr regen; denn der Kirchenfürst hielt sich zuerst sehr zurück und antwortete erst dem siegreich vordringenden Usurpator: Ambros. *ep.* LVII. [133] Cohen: *Monnaies de l'empire romain* VIII² S. 172—175; K. Regling: *Der Dortmunder Fund römischer Goldmünzen.* 1908, S. 15. [134] Philostorg. XI 2, S. 133, 11 Bid.; Sozom. VII 22. [135] Ambros. *ep.* LVII 6; Paulinus: *Vit. Ambrosii* 26. [136] Seeck bei Pauly-Wissowa VI 2, 2509f.; *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* V 247f. [137] Er gehörte zu Prätextatus' Kreis, seine Gelehrsamkeit rühmt Macrob. I 5, 13. [138] Sidon. Apollinaris: *Ep.* VIII 3, 1. [139] Macrob. I 24, 17;

Sozom. VII 22. Über alles vgl. M. Schanz: *Geschichte der römischen Litteratur* IV 1, 90ff. [140] Vor Bährens' Ausgabe: *Poet. lat. min.* III 287ff. muß natürlich wieder dringend gewarnt werden; zu benutzen ist allein Rieses Edition in der *Anthologia latina* ed. Bücheler-Riese I² 1, 20ff. Einen vortrefflichen Kommentar bietet O. Barkowski: *De carmine adversus Flavianum anonymo.* Diss. Königsberg 1912. Vgl. M. Schanz, a. a. O. 221f.; Schultze, a. a. O. I 288ff.; Seeck bei Pauly-Wissowa VI 2, 2510f.; *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt* V 540f. [141] Es wäre ganz falsch, aus dem Wortschwall des Gedichtes entnehmen zu wollen, daß alle die Kulte, von denen der Christ strafend redet, damals wieder eingeführt worden seien. Es handelt sich vielmehr in vielen Fällen einfach um die gewöhnliche apologetische Lizenz, z. B. 1—7; 69—71 (vgl. Barkowski, a. a. O. 53; 61); 122. Diese traditionellen Ausfälle verdunkeln uns etwas das Bild der damals noch vorhandenen oder wieder erneuten Kulte. Der Fall liegt nun so. Da die Inschriften und auch andere Zeugnisse (vgl. Anm. 121; 125) jener ganzen Epoche, wie wir gesehen, von ziemlich intensivem Dienst der Kybele und des Attis, der Hekate, des Mithras, der Isis, auch von den Eleusinien reden, so ist, was das Gedicht von der Erneuerung dieser Kulte sagt (50; 91; 98—102: V. 100 klagt sogar Sarapis um Osiris, vgl. auch Barkowski, a. a. O. 67f., der mit Recht die überlieferte Lesart schützt; 57ff.: mit Prudentius: *Perist.* X 1012—1050 ist dies das einzige Zeugnis vom Vorgange des Taurobols, vgl. auch Barkowski 45; —103—109; 71), schief. Da aber die national-römischen Kulte damals wirklich darniederlagen, so werden die Angaben des Gedichtes über deren Erneuerung (s. die nächsten Anmerkungen) richtig sein; denn irgend eine religiöse Bewegung hat doch damals stattgefunden. [142] V. 8; 35f. [143] 28f.; vgl. Barkowski, a. a. O. 28; Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 142f. [144] 112; Barkowski, a. a. O. 73; Wissowa, a. a. O. 198. Ich möchte bei dieser Gelegenheit bemerken, daß V. 67f.: *sexaginta senex annis duravit efebus | Saturni cultor, Bellonae semper amicus* von Barkowski falsch als ein von Epheben versehener Herculeskult gedeutet worden ist (a. a. O. S. 49ff.); mein Freund Helm macht mich darauf aufmerksam, daß Seefelders Abhandlung über das *carmen adversus Flavianum*, Programm von Gmünd, 1901, S. 53, das Richtige schon gefunden hatte: Flavianus hat bis in sein spätestes Alter an den Übungen seiner Jugend festgehalten. [145] V. 116ff. [146] Solche werden uns genannt: 85f. Leucadius und Marcianus, vgl. Barkowski a. a. O. 59f. und Seeck a. a. O., V 540 zu S. 248, 27. Wer aber der Hierius in V. 47 gewesen, ist unbekannt. [147] Sozom. VII 22. [148] Rufin. XI 33. [149] Augustin. *de civ. dei* XVIII 53f., S. 241, 14ff. Domb.; vgl. Seeck, a.a.O. V 248. Der Wortlaut bei Augustin: *tamquam consulenti* läßt auf ein fiktives Orakel, wie die des Porphyrios waren, schließen. [150] In diese Zeit mag auch das Gedicht *Ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum* in Cyprians Gedichten ed. Hartel III 302 (vgl. R. Peiper: *Corp. script. eccl. lat.* XXIII 227) fallen. Auch hier haben wir einen lebhaften Ausfall auf den Kybeledienst (6ff.); sonst ist das Gedicht recht wenig originell; vgl. auch Schanz, a. a. O. IV 1, 222f. — Auch Paulinus' von Nola 32. Gedicht gehört etwa in die gleiche Zeit; auch in ihm lebt wenig Eigenart: vgl. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 318. [151] Paulinus: *Vita Ambrosii* 31.

[152] Theodoret. *h. eccl.* V 24, 4; 17. Die letzten beiden Zeugnisse stammen nur von einer Partei, kennzeichnen aber doch gut die große Erbitterung des Kampfes. [153] Rufin. *hist. eccl.* XI 33. [154] Vgl. die Stellen bei Seeck, a. a. O. S. 543 zu S. 257, 4. [155] Augustin. *de civ. dei* V 26, S. 239, 31ff. Domb.; Ambros. *de obitu Theodosii* 4; Symmachus ed. Seeck CXIX. [156] Symmachus: *Ep.* IV 19; 4, 2 u. ö. [157] Augustin., a. a. O., S. 240, 2ff. [158] Für die Ambrosius Fürbitte einlegte: Paulin. *vit. Ambros.* 31; Ambros. *ep.* LXI 7; LXX 3f. [159] Ambros. *de obitu Theodosii* 4; 38. Mit vollem Recht verwirft auch Seeck S. 544 zu S. 258, 23 die von Zosimos IV 59, 2 erzählte Geschichte von Theodosius' Verhandlung mit dem Senate über den alten Kult, eine Erzählung, die, wenn sie, wie wahrscheinlich, aus Eunapios stammt, aus parteiischester Feder geflossen ist. Theodosius kam nach seinem Siege nicht nach Rom. Zosimos hat uns denn auch von Stilichos Frau Serena und ihrem Diebstahl an der Kybelestatue erzählt: V 38, 3.

5. Die heidnische Intelligenz der Zeit.

[1] Über Libanios ist noch ganz unerläßlich G. Sievers: *Das Leben des Libanius*, Berlin 1868, obwohl die Darstellung gerade keinen blendenden Eindruck macht. Vorzüglich ist das betreffende Kapitel in G. Mischs ausgezeichnetem Buche: *Geschichte der Autobiographie* I. 1907, 357ff.; die Beurteilung dünkt mich nur etwas zu herbe. Sehr ansprechend ist das von W. Schmid in Christ-Schmids *Geschichte der griechischen Litteratur* II 807ff. entworfene Bild; in Einzelheiten weiche ich von ihm ab. [2] *Orat.* XXXI (für die Rhetoren) 38, S. 142, 9ff. Förster. [3] XLIX 32. [4] XVIII 158, S. 304, 20ff. [5] I 214, S. 178, 7ff.; 234, S. 185, 13ff.; XL 5, S. 281, 13ff.; XLIII 5, S. 339, 8ff; XLVIII 22, S. 438, 17ff.; vgl. II 44, S. 253, 4f.; 74, S. 261, 18ff.; IV 18, S. 292, 20. [6] Schmid, a. a. O. 821. Liban. XXVIII 21, S. 56, 7; XXIX 22, S. 74, 1ff.; XLVI 8, S. 382, 20ff.: alles gegen das brutale römische Gerichtsverfahren. [7] XXXI 18, S. 133, 12ff. [8] LXII 41, S. 367, 4ff. [9] II 2[illegible], S. 245, 19ff. [10] LXII 27, S. 360, 1ff. [11] I 55, S. 110, 16ff. [12] I 183, S. 167, 6ff. [13] I 169, S. 162, 11ff. [14] II 152f., S. 155, 16f. Dazu vergleiche man noch I 12, S. 87, 1ff. [15] LVIII *de tapete*, zugunsten geplagter Pädagogen. [16] Vgl. unten S. 165 und Anm. 36. [17] LXIV. [18] XXV. [19] XXXIX; vgl. besonders 1, S. 266, 1ff.; s. auch Anm. 66. [20] Nämlich Julian, auf den Themistios in einer jetzt verlorenen Rede gesprochen hat (vgl. oben S. 137), und Jovian (*orat.* V), dem er wegen seiner Toleranz huldigte. [21] LIX auf Constantius und Constans. [22] *Ep.* 372; *orat.* I 121, S. 141, 12ff. [23] Am schlimmsten *ep.* 33, wo er das durch ein Erdbeben hart mitgenommene Nikomedien wenigstens durch die Tränen des Kaisers beglückt nennt. [24] XV 36, S. 133, 13ff. [25] So lobt er das Rhetorengesetz: XVIII 158, S. 304, 20ff. (s. oben S. 127) und sieht ebenso über die unerfreuliche Bestechung christlicher Soldaten hinweg: ebd. 168, S. 309, 1ff. [26] ebd. 162, S. 306, 11ff.: Julian ward durch seine Frömmigkeit vor Anschlägen geschützt; 292, S. 364, 11ff.: Erdbeben Folge von Julians Tod; XXIV 35, S. 529, 14ff.: die Götter müssen Julian rächen. [27] I 131, S. 146, 8ff., vgl. Anm. 41. [28] *Ep.* 1059; 1062; 1351. Er verteidigt *orat.* XXXVII 4, S. 241, 7ff.

Julian besonders leidenschaftlich noch lange Jahre nach des Kaisers Tod. [29] XXX 40, S. 108, 18ff.; s. oben S. 156. [30] XVIII 283, S. 361, 4ff. [31] XVII 37, S. 221, 6f [32] Hier rühmt er wieder ganz gegen seine eigentliche Meinung (s. oben Anm. 16 und unten 36) den Aufwand Antiocheias für die Wagenkämpfe: XI 135, S. 481, 22ff., preist Daphne als der Aphrodite und des Eros Reich: 234, S. 519, 3f., obwohl er *orat.* XLV 23, S. 370, 8ff. über Daphne eigentlich ganz anders denkt. [33] XXVIII 27, S. 58, 15ff.; XLVIII 23, S. 439, 17ff.; 30, S. 443, 2f.; XLIX 2, S. 453, 7ff.; 8, S. 457, 1ff. [34] XLVIII 35, S. 444, 20ff. [35] XXXV 6, S. 212, 17ff. [36] XXXV 13, S. 216, 15ff.; XXXVI 15, S. 234, 15ff.; XLI 7ff., S. 298, 5ff. [37] z. B. *orat.* L 1. — Zu den in öffentlichen Angelegenheiten gehaltenen Reden gehört auch XLVII, die uns das furchtbare soziale Elend des Reiches enthüllt, wie später diese äußere Not Darstellung durch Synesios und Salvianus erhält. [38] XXIX 13, S. 69, 16ff. [39] XLV. [40] LII 21, S. 35, 13. [41] *Ep.* 1524. Natürlich ist er ein eifriger Benutzer Platons (E. Richtsteig: *Libanius qua ratione Platonis operibus usus sit.* Diss. Breslau 1918), ohne doch von Platons Geist etwas zu ahnen. [42] I 3, S. 81, 4ff. = II 11, S. 242, 17f. [43] I 23, S. 93, 14ff., vgl. oben S. 102. [44] Zeus Philios: *ep.* 19 (vgl. Julian. *ep.* 4, S. 484, 9f.), Zeus Meilichios: *ep.* 221 angerufen; Zeus, von dem Du stammst, zu dem Du zurückkehrst: *ep.* 371; Gebet an Dionysos: *orat.* I 48, S. 107, 11; Zuflucht zu Asklepios: I 143, S. 151, 12ff.; Dank an diesen für Akakios' Genesung: *ep.* 319 (vgl. oben S. 6; 134). [45] Hilfe der Götter in der Not: *ep.* 284; *orat.* I 216, S. 178, 22ff.; 236, S. 186, 9ff.; XXIX 5, S. 65, 12ff. Libanios selbst glaubt sich besonders von der Tyche geleitet: I 12, S. 87, 1; 98, S. 90, 15ff. [46] Hierios wird wegen seines Heidentums gepriesen: *ep.* 195; 1318; Jamblich.: *ep.* 488; Numenios war dem alten Glauben auch damals ergeben, als dieser Gefahr brachte: *ep.* 1411; Richomer liebt Daphne: *ep.* 944; Hierophant kämpft für die Opfer: *ep.* 630. [47] *Ep.* 1050. [48] V, S. 305—320 auf Artemis. [49] An einem Schwane vollzieht sich ein Wunderzeichen: XV 80f., S. 152, 16ff.; ein Kranz fällt zufällig auf Julians Haupt: XVIII 41, S. 253, 19ff.; man hat die Statue des Apollon von Daphne mittags die Zither spielen hören: LX 11, S. 319, 4f.; natürlich bilden Erdbeben ein Vorzeichen: I 134, S. 147, 23ff.; XVIII 292, S. 364, 11. In solchem Sinne dankt Libanios auch der Mantik: I 173, S. 163, 19ff. [50] I 67, S. 115, 19ff.; 245, S. 189, 13ff.; Gesicht des Asklepios ebd. 143, S. 151, 20ff. [51] Eudaimon befragt das Asklepiosorakel wegen Libanios' Podagra: *ep.* 1379; 1382; vgl. auch die vorige Anmerkung. [52] I 244, S. 189, 7ff.; 281, S. 204, 12ff. [53] II 30, S. 248, 16ff. [54] XVIII 23, S. 246, 11ff. [55] *Ep.* 607. [56] XXX. [57] XVIII 158, S. 304, 22. [58] XVIII 21, S. 246, 4. [59] *Ep.* 730 tritt er für seinen christlichen Freund Orion beim Statthalter Belaeus ein. Über Libanios' christliche Adressaten vgl. Seeck: *Die Briefe des Libanius*, S. 477. — Die Frage nach der Echtheit des Briefwechsels zwischen Libanios und Basileios (Lib. *epp.* 1580—1605) ist noch immer unerledigt. Nach Tillemont und Sievers haben heute Seeck, a. a. O. 30ff. und P. Maas die Echtheit der Briefe aufs neue behauptet, der letztere Gelehrte hat außerdem noch unser Material vermehrt (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1912, 988ff.; 1112ff.). Eine eingehende und scharfsinnige Untersuchung liegt uns jetzt in der Breslauer Dissertation Ad. Laubes vor: *De litterarum Libanii et Basilii commercio*, 1913, gleich eingehend und scharfsinnig

gewürdigt von Pasquali: Berl. phil. Wochenschr. 1914, S. 1508—19. Dieser bestreitet in der Tat wohl mit Recht Laubes radikale Ächtung des ganzen Briefwechsels, innerhalb dessen auch er mehrere schlimme Fälschungen (1590; 1596—1601; 1603) erkennt; er hat ferner mit berechtigtem Nachdruck die Forderung gestellt, daß alle Briefsammlungen des 4. Jahrhunderts auf ihre Ähnlichkeit mit den verdächtigten Briefen zu untersuchen seien. Ich bekenne, daß ich mich des Eindrucks nicht zu erwehren vermag, wie geistlos und inhaltsleer die Korrespondenz solch bedeutender Menschen wie des Libanios und Basileios sich hier ausnimmt, die vor lauter Floskeln und Schmeicheleien zu wertvolleren Erörterungen überhaupt nicht kommen. Vielleicht lag ein unbedeutender Briefwechsel beider, die sich einander mit der Behandlung großer Fragen vorsichtig genug verschonten, vor, und christliche Hand hat dann die wenig interessanten Briefe zweier solcher Zeitgenossen ausgeschmückt, wie auch Julians Briefe umfangreiche Erweiterung durch Hellenen erfahren haben (vgl. oben S. 140). [60] Vgl. S. 121 und *orat.* XVIII 122, S. 287, 18 ff. [61] Vgl. S. 121. [62] *Ep.* 1344; Sievers, a. a. O. S. 82, 68. [63] Vgl. besonders XX 47f., S. 442, 21ff.; Sievers, a. a. O. 184f. [64] Vgl. oben S. 98. [65] I 119, S. 140, 16ff. [66] *Ep.* 407 (damit vgl. man Julian. *ep.* 37; s. mein Buch über Julian S. 146 unten); 508 tröstet er den Jamblich über erlittene Strapazen mit dem allergewöhnlichsten Zuspruche; vgl. aber oben S. 164. [67] Stark ist der Schmerz über die Erblindung seines Bruders; I 197, S. 172, 9ff.; vgl. 202, S. 174, 7f., um den Verlust seiner Geliebten und seines Sohnes: ebd. 278, S. 202, 6ff.; Sievers, a. a. O. 195ff. [68] Wir haben schon seine eigentliche Meinung darüber berührt: vgl. oben S. 165. In der Tat spricht Libanios sich unverhohlen genug aus: *ep.* 580; *or.* I 5, S. 82, 11f.; XXIII 26, S. 506, 15ff.; LIX 146, S. 283, 6ff.; doch hat er sich anderseits im täglichenLeben mit der allgemeinen Sitte abgefunden: *ep.* 458; 501; 514; 1131; 1217; 1454; 1541; aus Höflichkeit zeigt Libanios große Begeisterung für die Tierkämpfe des Auxentius: *ep.* 604. Dies ist um so charakteristischer, als sein weiches Gemüt auch mit den Tieren Mitleid hat: L 24, S. 481, 23ff. [69] *Ep.* 551. [70] LIII. [71] XLV 23, S. 370, 9ff. [72] LVIII 7, S. 185, 2. [73] Vgl. über seine ganze unproduktive Tätigkeit als Philosoph Zeller: *Geschichte der Philosophie der Griechen* V 798f. Vgl. sonst Schmid, a. a. O. III 815ff. [74] *Orat.* XXIII. [75] V, S. 74, 20ff.; VIII, S. 126, 6ff. Dind. [76] Vgl. Anm. 72. [77] Palladas: *Anthol. Palat.* XI 292, wo das Lemma auf einen Philosophen hinweist, der Präfekt unter Valentinian und Valens geworden, wo aber das Scholion und Planudes geradezu Themistios als den Angegriffenen bezeichnen: vgl. auch Seeck, a. a. O. 304f. [78] Vgl. oben S. 137. Auch in Kirchenstreitigkeiten erteilte er guten Rat: Sokrat. IV 32; Sozom. VI 36. [79] VII, S. 107, 11ff.; XI, S. 175, 18 = XIX, S. 278, 28ff. (*Sprüche Sal.* 21, 1); vgl. XXIV, S 362, 18f. [80] XXIII, S. 356, 14. [81] VIII, S. 129, 14ff.; XIII, S. 212, 11; 220, 2ff.; 221, 5ff.; XVI, S. 255, 25ff.; XVII, S. 262, 6ff. [82] XXVI, S. 398, 14ff.; XIII, S. 221, 5ff. [83] S. oben S. 96. [84] *Ecl.* XII 6, S. 24, 38 Dübner. [85] *Orat.* VII 2, S. 60, 33 Dübn. [86] Ebd. 9, S. 62, 13ff. [87] Dasselbe Bild von der Finsternis bei Libanios: vgl. oben S. 164. Die Worte S. 62, 21 sind verderbt; ich halte schon Z. 20 τελετὰς ..... ξένας zusammen mit dem folgenden τῶν δ'εἰς αὐτὴν θεῶν für gestört. [88] Ebd. 15, S. 63, 38f. [89] Er ist der

Typus eines damaligen Universitätslehrers: XV, S. 80, 12ff. bittet er die älteren Semester, die Füchse richtig anzuleiten. Vgl. Schmid, a. a. O. 813f. [90] Vgl. XIII, S. 69, 15ff. und dazu Schmid, a. a. O. 812, 1; 814, 7. [91] Er hat bekanntlich Libanios nur sehr kurz (vgl. Boissonades Ausgabe bei Didot, S. 495f.) behandelt; er rügt (S. 495, 7), daß er weder Epiphanios noch Prohairesios in Athen gehört habe; er tadelt den Stil seiner Reden, lobt nur den der Briefe: 496, 8ff. — Themistios wird überhaupt keiner Biographie gewürdigt; aus diesem Schweigen darf man einen Schluß ziehen; vgl. Schmid, a. a. O. 823. Über die ganze Persönlichkeit vgl. ebd. 842f. und denselben Gelehrten bei Pauly-Wissowa VI 1121ff. [92] *Historici graeci minores* ed. Dindorf I 205ff. [93] Mönche: vgl. oben S. 154 und dazu Anm. 84. — Märtyrer: *Vit. soph.* S. 472, 43ff. Boiss. [94] F. Leo: *Die griechisch-römische Biographie* S. 260. [95] *Vit. soph.* S. 473, 15ff. Boiss.; vgl. O. Seeck: *Die Briefe des Libanius* 208 X. [96] S. 477, 28ff. [97] S. 479, 1ff.: er läßt sich, gefoltert, von seiner Frau Gift bringen, sie selbst trinkt es vor ihm und stirbt, aber der Professor der Magie bleibt nun doch lieber leben. [98] S. 480, 51ff. [99] S. 461, 18f. [100] S. 500ff.; vgl. oben S. 137. [101] Justus: S. 503, 7ff. [102] S. 485, 10ff. [103] S. 488, 42ff.; 492, 39ff. [104] Julian. *ep.* 2. [105] Der Fall des Prohairesios liegt etwas unklar; s. meine Bemerkungen oben S. 127 f. und dazu Anm. 64. [106] S. 490, 25ff. [107] S. 504, 13ff. [108] S. 466, 49ff. [109] Vgl. über diesen noch Seeck: *Die Briefe des Libanius* S. 147 II. [110] S. 470, 50ff. [111] Vgl. oben S. 158. [112] Über Sallust vgl. oben S. 138. [113] Vgl. seine Vorrede zu seinem großen Werke vol. I, S. 1—3 ed. Bussemaker-Daremberg. — Interessant ist Isidoros' strafender Brief an Oreibasios (I 427) in ionischer Sprache. [114] Vgl. z. B. Schmid in Christ-Schmids *Geschichte der griechischen Litteratur* III 899f. [115] Vgl. oben S. 144. [116] Vgl. oben S. 144 und dazu Anm. 24. [117] CIL. VI 1, 1698 = Dessau 1257. [118] CIL. VI 1, 1782 = Dessau 2947. [119] Zu vergleichen ist darüber der vorzügliche Artikel von Lommatzsch: *Literarische Bewegungen in Rom im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr.* Zeitschrift f. vergleich. Litteraturgeschichte XV, 1904, 177—192. Ich schließe mich in diesem Abschnitt meiner Darstellung wesentlich jener Abhandlung an. [120] Vgl. oben S. 130. Übrigens ist es durchaus notwendig, daß uns einmal eine gründliche Untersuchung über die allgemeine Bildung des 4. Jahrhunderts aufkläre, daß wir erfahren, welche Autoren Libanios, Themistios, Julian u. a. wirklich noch gelesen haben. Vgl. meine Bemerkungen in meinem Buche über Julian, S. 169. Interessant ist u. a. Himerios: *Orat.* XIV, S. 76, 28ff. Dübn. über die philosophische Literatur. [121] Vgl. Lommatzsch, a. a. O. 190f. [122] Die Symmachi und Nicomachi sind lange befreundet und verschwägert gewesen; das Diptychon *Symmachorum-Nicomachorum* zeugt dafür wie für den gemeinsamen Glauben beider Familien an die alten Götter, aus deren Kreise die Darstellung der Zeremonienszene auf dem Diptychon genommen ist: vgl. H. Gräven, Röm. Mitteil. XXVIII, 1913, 243ff. [123] Über Macrobius vgl. M. Schedler: *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters.* Beitr. z. Geschichte der Philos. d. Mittelalt. XIII. 1916. — Praetextatus charakterisiert: Macrob. I 11, 1. [124] I 17ff.; vgl. S. 61; 134. [125] I 24, 10. [126] VII 14, 3ff. [127] Vgl. Bitsch: *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis.* Diss. Berlin

1911, S. 6ff.; P. Capelle: *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus.* Diss. Hal. 1917, S. 6f. — Schweigen über das Christentum: Boissier, *La fin du paganisme* II 242ff. [128] Vgl. Bitsch, a. a. O. [129] Vgl. oben S. 127. [130] Vgl. darüber Teuffel-Kroll-Skutsch: *Geschichte der römischen Literatur* III 298, 2. [131] So Witte bei Schanz, a. a. O. 101. [132] XIV 11, 25; XXII 3, 12; vgl. Julian. *Misop.* S. 478, 11f. ; *ep.* 29, S. 520, 15f.; 49, S. 553, 1; 59, S. 574, 11 Hertl.; Themist. XXXI, S. 428, 22; Liban. *ep.* 286. [133] XXI 1, 8. [134] Augustin. *ep.* XVI, S. 37 Goldbacher. [135] Über ihn vgl. A. Franke: *De Pallada epigrammatographo.* Diss. Leipz. 1899; Schmid, a.a.O. 792f. [136] *Anthol. Pal.* IX, 378. [137] A. P. XI, 384. [138] A. P. X 82; 90. [139] A. P. IX 528; vgl. 773. [140] A. P. IX 441. [141] Vgl. oben S. 167f. [142] Über ihn vgl. J. Zimmermann: *Luciani quae feruntur Podagra et Ocypus.* Diss. Leipz. 1909, S. 72ff., der beide Stücke neu herausgegeben hat, das erstere für echt, das letztere für unecht hält und es dem Akakios (vgl. Liban. *ep.* 1380 und auch Seeck: *Die Briefe des Libanius*, S. 44) zuschreibt. [143] Vgl. über alles dies meinen Aufsatz: *Antike Kulturkämpfe* in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum 1912, 593ff. [144] Orpheus verordnet Heilmittel: vgl. M. Wellmann: Sitzber. d. Preuß. Akad. 1911, S. 838. — Das Mitgeteilte findet sich in den orphischen *Lithika*, V. 61ff., S. 111 Abel. [145] Die orphischen Hymnen, die ich für älter als diese Zeit halte, habe ich demgemäß oben S. 18 besprochen. [146] *Anthol. lat.* ed, Bücheler-Riese I² 2, 46f. Norden: *Agnostos Theos* 155, 1 verlegt den Dichter in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts. [147] V. 28ff: vgl. etwa Proklos: *Hymn.* I 40f.; Simplik. *in Epict.* S. 138, 31 Dübn. und oben S. 113; 34. [148] *Anthol. lat.* I 1, 301—303. Norden, a. a. O. 174f. hält das Gedicht schon für christlich. [149] V. 44ff. [150] *Anthol. lat.* I 2, 207f. Vgl. Norden, a. a. O. 155, 1. [151] Augustin. *de civ. dei* V 26 und Orosius. VII 35, 21; vgl. Kroll, a. a. O. 356. [152] So Vollmer bei Pauly-Wissowa III 2, 2656. [153] Vgl. darüber Boissier, a. a. O. II, 77ff. [154] Ausonius, S. 19ff. Peiper. — Claudianus, S. 248f. Koch, freilich in ganz heidnischer Form: R. Reitzenstein: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, S. 107, 2. [155] Vgl. meinen oben Anm. 143 angeführten Aufsatz S. 606f. — Ich bemerke hier noch, daß mir die Konfession des Musaios, den man wegen V. 138: vgl. Ev. Luc. I 42 für christlich hält, noch durchaus zweifelhaft ist, da nur eine gewisse Ähnlichkeit beider Stellen vorhanden ist.

Viertes Kapitel.

DAS 5. JAHRHUNDERT UND DIE FOLGENDEN.

1. Christliche Gesetzgebung und heidnische Kulte.

[1] Cod. Theod. II 8, 22 vom 3. Juli 395, eine Wiederholung des Gesetzes vom 7. August 389: Cod. Theod. II 8, 19. [2] Cod. Theod. XVI 10, 13 vom 7. August 395. [3] Cod. Theod. XVI 10, 14 vom 7. Dezember 396. [4] Cod. Theod. XVI 7, 6 vom 23. März 396; vgl. ebd. XVI 7, 1—4. [5] Cod. Theod. XVI 10, 19 vom 15. November 407. [6] Cod. Theod. XVI 10, 23 vom 8. Juni 423. [7] Cod. Theod. XVI 10, 25 vom 14. November 435; Cod. Theod. Novell. III 8 vom 31. Januar 438 (hier der Hinweis auf den Mißwachs); Cod. Justinian. I 11, 7 vom 4. November 451; ebd. 8 von unbestimmtem Datum (472? Krüger):

verschärfende Wiederholung von Cod. Theod. XVI 10, 12; s. oben S. 179. [8] Cod. Theod. XVI 5, 42 vom 14. November 408. [9] Zosim. V 46, 3f.; vgl. O. Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* V 400. [10] Cod. Theod. XVI 10, 21 vom 7. Dezember 416. [11] Vgl. S. 181 und dazu Anm. 32. [12] Cod. Theod. II 8, 20 vom 17. April 392. [13] Cod. Theod. II 8, 23 vom 27. August 399. [14] Mansi III 767, LXI; vgl. V. Schultze: *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* II 319f. [15] Cod. Theod. XV 5, 5 vom 1. Februar 425. [16] Cod. Theod. XVI 10, 22 vom 9. April 423. [17] Daß im 5. Jahrhundert der Geburtstag Roms noch festlich begangen wird (Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 201), gehört m. E. nicht zu diesen ernsten Tatsachen. [18] Cod. Theod. XVI 10, 15 vom 29. Januar 399. [19] Cod. Theod. XV 6, 1 vom 25. April 396. [20] Über Constantius vgl. S. 97. — Über das Maiuma-Fest: Cod. Theod. XV, 6, 2 vom 2. Oktober 399. [21] Cod. Theod. XVI 10, 17 vom 20. Aug. 399. [22] Die Comites Gaudentius und Jovius ließen die karthagischen Tempel niederreißen. — Zerstörung der ländlichen Tempel im Osten: Cod. Theod. XVI 10, 16 vom 10. Juli 399. [23] Cod. Theod. XVI 10, 18 vom 20. August 399. [24] Cod. Theod. XVI 10, 20 vom 30. August 415. [25] Cod. Theod. XVI 10, 24 vom 8. Juni 423; Schultze, a. a. O. I 387 führt treffend Augustin. *serm.* 179 an. [26] Ich bedaure, meine Darstellung auf diese etwas schematische Weise anlegen zu müssen. Als Ideal schwebte mir vor, Gesetzgebung, Mission und die Fortdauer der alten Kulte in ihrer gegenseitigen Wirkung vorzuführen. Aber das Material reicht dazu m. E. nicht aus, und so muß ich diese Aufgabe einer späteren Zeit und wohl auch einem Geschickteren überlassen. [27] Die Geschichte von der Tat seiner Gattin s. oben S. 301, Anm 159. [28] Rutilius Namatianus II 52; 55; vgl. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 100, 1. Stilicho konnte freilich mit diesem alten Wuste ruhig aufräumen, da ja schon eine riesige Masse christlicher Sibyllinen vorhanden war. [29] Claudian. *de consul. Stilich.* III praef. 19f.; III 202—216; *de VI. cons. Honor.* 597—599. [30] Sozomenos IX 8; vgl. Schultze, a. a. O. I 372f. [31] Orosius VII 42, 8. [32] Salvian. *de gubern. dei* VI 2, 12. [33] Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom: herausgeg. von R. Wünsch 1898; vgl. Röder in Roschers *Lexikon* V 776. — Kalendenfeier: vgl. die interessanten Ausführungen M. P. Nilssons: *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, Archiv für Religionswiss. XIX, 1918, 81. — Anthemius: Seeck bei Pauly-Wissowa I 2, 2366. Unter den Contorniaten (Barclay V. Head: *Historia numorum.* Oxford 1911², S. 317, 361) findet man mit der Umschrift *Ipodromos Heracleos* einen nackten Hercules mit Keule, Löwenfell und einem Kinde. [34] Die zum Zwecke der Erhaltung jener Statuen gefälschten Inschriften hat man bei der *Curia Julia* und sodann auf dem sog. Monte Cavallo an den Standbildern der Dioskuren gefunden: vgl. Löwy: *Inschriften griechischer Bildhauer* n. 490; 494; Matz-Duhn: *Antike Bildwerke in Rom* I 160ff.; Chr. Hülsen: *Das Forum Romanum* 58. — Restaurierung der Minervastatue CIL. VI 1, 526 = 1664 = Dessau 3132; vgl. Wissowa, a. a. O. 100, 3. [35] Tertull. *ap.* 40; *ad nat.* I 9. [36] Vgl. z. B. Prudentius: *C. Symmach.* II 640ff. [37] Prachtvolle Stimmungsbilder geben Augustin. *de civ. dei* V 23, S. 235, 28ff. Domb. und Orosius VII 37, 4ff. [38] Vgl. Augustin und Orosius, a.a.O. [39] Zosimos V. 41. Schultze, a. a. O. I 371. Ähnlich, nur mit Auslassung der letzten

Szene, ist Sozom. IX 6. [40] Zosim. V 41, 6f. [41] Augustin. *serm.* LXXXI 9; CCXVI 5f.; vgl. *ep.* CXXXVI 2, S. 95, 16ff. Goldb. [42] Augustin. *de civ. dei* V 26, S. 241, 10ff. [43] Vgl. noch E. Tröltschs Werk: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluß an die Schrift de civitate dei.* Historische Bibliothek, 1915. [44] *Epist.* C, S. 453—464 Günther. [45] Ebd. 28, S. 462, 15ff. Günth. [46] *de bell.* V 25, 24. [47] Ebd. VIII 21, 16. [48] Ebd. VIII 22, 5; vgl. oben Anm. 34. [49] Vgl. *ep.* IX 34; VIII 18; X 4, die alle nicht Rom betreffen. Schultze, a. a. O. II 184. [50] Vgl. die von H. Usener: Rhein. Mus. XXXVII, 1882, 479f. wieder neu entdeckte Beischrift zu einer Beneventaner Ostertafel für das Jahr 399: *templa idolorum demolita sunt et gladiatorum ludi tulti mallio et theodor. coñs.* [51] Prudentius: *C. Symm.* II 1122ff. [52] Theodoret. *hist. eccl.* V 327, 21ff. Parment. Die Beanstandung der Nachricht durch Schultze, a. a. O. I 362 ist mir nicht recht verständlich; Useners Darlegung a. a. O. empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. Auch Salvian. *de gub. dei* VI 15—31 kennt ja keine Gladiatorenspiele mehr. [53] CIL. XIII 3, 10032, 3 auf einem konsularischen Diptychon, welches Männer mit Löwen darstellt, aus dem Jahre 506, ebd. 10032, 5 mit Menschen, die von Löwen zerfleischt werden, aus dem Jahre 517. L. v. Sybel: *Christliche Antike* II 232 zeigt neben Tierkämpfern auch Gladiatorenkämpfe, die aber vielleicht hier nur Reminiszenz sind. Im Oriente bleiben die Bestienkämpfe ebenso bestehen: Zacharias Schol. *vit. Severi* éd. Kugener 51, 15f. (Johann. Ephes. III 34). [54] Schultze, a. a. O. II 170ff. Auf heidnischem Unterbau stehen Sta. Maria sopra Minerva, S. Nicola in carcere. Vgl. auch O. Richter: *Topographie der Stadt Rom.* Handbuch d. klass. Altertums-Wissenschaft III 3, 2², 73. [55] Gregor. *ep.* VIII 18. [56] Ebd. IX 34. [57] Ebd. X 4. [58] Vgl. darüber Schultze, a. a. O. I 426ff.; II 190ff. Es handelt sich hier wohl um ein sehr viel älteres, unrömisches Heidentum wie z. B. in Aquitanien: s. oben S. 14. [59] Maximus Taurin. *serm.* 101; s. auch den *Tract. c. pag.;* vgl. Schultze, a. a. O. II 186. [60] Gaudent. *serm.* (4;) 13. [61] Maxim. Taur. *serm.* 81; Vigil. Trid. *ep.* 1f.; Paulin. Mediol. *vit. Ambros.* 52; Augustin. *ep.* 139, 2, S. 152, 1 Goldb.; *Acta sanct.* 28. Mai 37ff. [62] Ich drücke mich hier vorsichtig aus; denn die Sache scheint mir nicht völlig sicher. Von einem Tempel des noch von den Bauern der Umgegend verehrten Apollon spricht Gregor. *dial.* II 8 (vgl. Wissowa, a. a. O. 102), dagegen von einem Juppitertempel auf dem Klosterberge Marcus von Montecassino (Migne: *Patrol. lat.* 80, 183, 4). Hier nennt auch die Inschrift CIL. X 1, 5160a einen Juppitertempel. Wir verdanken diese Hinweise Ildefons Herwegen in seinem Buche: *Der hl. Benedikt.* Düsseldorf 1917, S. 45f., der beide Zeugnisse zu vereinigen sucht, indem er den Juppitertempel dem Volke als Heiligtum Apollos gelten läßt. — Die von Schultze, a. a. O. II 184 angeführte spätere Weihung eines von bösen Geistern bewohnten Apollotempels in Fundi zu einer christlichen Kirche gehört nicht in diese meine Darstellung hinein. [63] Die Stellen bei Schultze, a. a. O. II 150f. [64] Vgl. oben S. 96. [65] Schultze, a. a. O. 151f. [66] Maximus bei Augustin. *ep.* 16, 3, S. 39, 2ff. Goldb.; Augustin weiß ebenfalls von diesem heidnischen Wesen Madauras: *ep.* 232, 7; 17, 4, S. 43, 11ff. Goldb. [67] Ihr Tempel ward 399 in eine christliche Kirche umgewandelt: vgl. Wissowa, a. a. O. 374, 1. [68] *De gubern. dei* VIII 2, 11. [69] Reuig redet er von seinem früheren Gefallen an den

Umzügen der Berecynthia mater: *de civ. dei* II 4, S. 57, 7ff. Domb.; VII 26 *Itemque de mollibus eidem Matri Magnae . . . . qui usque in hesternum diem . . . a populis, unde turpiter viverent, exigebant.* Vgl. auch Hepding: *Attis*, S. 175. [70] *Confess.* IV 3, S. 53, 26ff. Knöll. [71] *Ep.* 50, S. 143; vgl. auch *Serm.* XXIV 6. [72] *Ep.* 97, S. 517, 8ff. [73] *Serm.* LXII 17. Er weist hier warnend auf das Beispiel der wüsten Circumcellionen hin. [74] Augustin. *ep.* 91, 8, S. 432, 16ff. [75] Ebd. S. 429, 7ff.; 47, 3, S. 132, 13ff. [76] Mansi III, S. 782, 15. [77] Bei Augustin. *ep.* 90; 103. [78] *Ep.* 103, 3, S. 580, 19ff.; 11ff. [79] Bei Augustin. *ep.* 16, 2, S. 38, 4ff. [80] Bei Augustin. *ep.* 234. — Vgl. über alles dies W. Thimme: *Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe*, 1910, S. 173ff. [81] Schultze, a. a. O. II 141. [82] Faustinus et Marcellinus: *Libellus precum* 20, S. 97 f. Migne über das Auftreten des heidnischen Pöbels gegen die Luciferianer; vgl. Schultze, a. a. O. II 135f. [83] *Tractat.* I 15, S. 14, 5ff. Schepß. [84] *Tractat.* III 70f., S. 54, 16ff. Schepß. [85] Mommsen: *Römische Geschichte* V 68. [86] Martinus von Braccara ed. Caspari. Christiania 1883. Vgl. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 321f. [87] Vgl. den Brief des Siricius an Himerius cp. 3, S. 1136 Migne. [88] Vgl. über alles dies auch Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* usw. II³ 321ff. [89] Mansi X 627, 29. Auch das Konzil von Toledo des Jahres 589 redet vom Sakrileg der Idololatrie: Mansi IX 996, 16. [90] S. oben S. 103. [91] Sulpicius Severus: *Vit. Mart.* 13—15. [92] Sulpic. Sev., a. a. O. 11, 5. [93] *De reditu suo* I 383—398; 439—452; 517—526. Nachdem man Rutilius um dieser Stellen willen lange für einen Heiden gehalten, hat H. Schenkl in einem ebenso scharfsinnigen wie gelehrten Aufsatze: *Ein spätrömischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis* (Rhein. Mus. LXVI, 1911, 393ff.) den Beweis zu erbringen gesucht, daß Rutilius weder als Judenfeind noch als Gegner der Mönche Heide gewesen zu sein braucht, sondern Christ, vielleicht Häretiker war. Dem gegenüber weise ich darauf hin, daß der Spott über den Sinn des Wortes „Mönche" etwas an den Heiden Palladas (s. oben S. 175) anklingt, und daß die *frigida sabbata* in I 389 aus Meleagros, d. h. aus der Lektüre der *Anthologia Palatina* V 159, 4 stammen. Von allen anderen Gegengründen abgesehen, ist es mir nicht wahrscheinlich, daß ein Christ gerade solche heidnische Muster befolgt haben mag. [94] Dies hat E. Maaß: *Die Griechen in Südgallien*, Jahreshefte des österr. archäol. Instituts X, 1907, 101ff., vorzüglich behandelt und sein Schüler R. Boese: *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae*, Diss. Marb. 1909, noch weiter aufs eingehendste und belehrendste ausgeführt. Eligius hat den Cäsarius oft benutzt, und so könnte auch das, was er Eigenes zu bieten scheint, aus jenem stammen. Da er aber das Heidentum doch kaum rein akademisch, sondern als praktischer Theologe angreift, so wird er wohl auch selbstgesehene Kulte befehden. Vgl. Boese S. 75ff. Über die Tiermaskerade, die Anlegung von Hirsch- (und Hunds-?)fellen vgl. M. P. Nilsson a. a. O. Archiv f. Religionswiss. XIX, 1918, 71ff.; 93. — Über die Magna mater der Weinlese vgl. Gregor. Tur. *in glor. confessor.* 76. [95] Vgl. oben S. 170. [96] *Ep.* IV 12, 1. [97] Ebd. II 9. [98] II 2, 14. [99] II 9, 6f. [100] *Carm.* Xf. [101] *Ep.* VIII 3, 1. [102] *Ep.* III 4, 1. [103] *Ep.* VI 12, 6. [104] Ebd. I 5, 9. Über Sidonius' Wesen vgl. auch Teuffel-Kroll-Skutsch: *Geschichte der römischen Literatur* III 442f. [105] Ammian.

XXVII 10, 1f. [106] Hieron. *ep.* 123, 16; der Ausdruck *multa milia hominum* ist von Harnack a. a. O. II 280 als übertrieben erkannt worden. [107] Schultze, a. a. O. II 195. [108] Harnack, a. a. O. 283. [109] Schultze, a. a. O. 130. [110] Vgl. J. Strzygowski: *Die Akropolis in altbyzantinischer Zeit.* Athen. Mitteil. XIV, 1889, 271—296 und besonders 273f.; s. auch J. Laurent: *Delphes chrétien.* Bull. corr. hell. XXIII, 1899, 272. Proklos' Wort: Marin. *vit. Procl.* 30. An Zerstörung durch einen Brand denkt Führer: Röm. Mitt. VII, 1892, 164f. — Welchen Heiligen die neue Kirche dann gehörte, wissen wir nicht: Strzygowski, a. a. O. 274. [111] Marin., a. a. O. 29. [112] Damaskios bei R. Asmus: *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos.* Wiederhergestellt, übersetzt und erklärt. Philos. Bibliothek 125, 1911, S. 127, 22ff. [113] Marin., a. a. O. 15; Damaskios bei Asmus a. a. O., S. 94, 35ff. [114] Vgl. z. B. die Grabschrift des Lachares: Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta* 170 aus dem 5. Jahrhundert. [115] Damaskios bei Asmus, a. a. O., S. 95, 1ff. [116] Schultze, a. a. O. II 210; 213. Daß das Orakel des Trophonios mit den anderen Griechenlands am Ende des 4. Jahrhunderts tot war, versteht sich von selbst, wird aber nicht durch Gregor. *orat.* XXXIX 5 bewiesen. [117] Constantin. *de administr. imp.* 50. Hier wird ausdrücklich gesagt, daß diese Heiden nicht Slaven, sondern den Römern entstammt gewesen seien, wodurch Schultzes Anschauung, a. a. O. I 449, von der Vermischung mit slavischen Elementen erledigt wird. [118] B. Schmidt: *GriechischeMärchen, Sagen und Volkslieder,* 1877; F. v. Duhn: *Altes und neues Griechentum von den Ägäischen Inseln,* Deutsche Rev., 1919, 70ff.; 154ff. — Die späte Zerstörung einer Artemisstatue auf Patmos durch Mönche unter Alexios Komnenos (Friedländer: *Sittengeschichte* IV[8] 278) scheint mir ohne Beweiskraft für das lange Nachleben der Antike. [119] Vgl. oben S. 179. Erneuerung des Gesetzes: Cod. Justin. I 4, 14 vom 20. Mai 505; I 5, 12 vom Jahre 527. [120] Severianus: vgl. Damaskios bei Asmus, a. a. O. 108, 8ff. Den Religionsprozeß des Kyros (Joh. Malal. XIV, S. 361, 14 ed. Bonn.) übergehe ich als eine für meine Darstellung unwesentliche Skandalgeschichte. [121] Cod. Just. I 10, 2. [122] Cod. Just. I 11, 10. [123] Joh. Mal. XVIII, S. 449, 3ff. [124] Prokop. *anecd.* 11, 32. [125] Joh. Ephes. vert. van Douwen et Land. Amsterdam 1889, S. 145, 2; Schultze, a. a. O. I, 445. [126] Im Jahre 559: Joh. Malal. XVIII, S. 491, 18ff. [127] 579 n. Chr. Es würde zu weit führen, wollte ich hier alles dem Johannes von Ephesos III 27—34, S. 121—131 Schönfelder und Euagrios: *Hist. eccl.* V 18 nacherzählen. Diese Prozesse, deren Akten auch ein Zeusfest kennen (Joh. a. a. O. 28), dauern noch unter Maurikios fort (34). Vgl. auch E. Stein: *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches,* Stuttgart 1918, S. 87f.; 100, 1. [128] Cedrenus I, S. 692, 21ff. ed. Bonn. [129] Photios: *Bibliotheca* cod. 170. Vgl. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 316. [130] So steht es mit dem pseudolukianischen Dialog „Philopatris", der jetzt, seiner angeblichen antichristlichen Tendenz entkleidet, als ein frivoles Spiel mit der Religion überhaupt erkannt und in die Zeit nach 961 verlegt worden ist: Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Litteratur*[2], S. 459ff. [131] Trullanische Synode: Mansi XI 972; Hefele: *Conciliengeschichte* III 309. Vgl. über alles dies M. P. Nilsson a. a. O., Archiv f. Religionswiss. XIX, 1918, 90f. [132] S. darüber unten S. 214.

[133] Ich kann der bitter gehässigen Vita des Suidas s. v. Τριβωνιανός nicht glauben, daß der große Jurist unter Justinian Heide gewesen sei und seiner Konfession damals unangefochten habe leben können. [134] Krumbacher, a. a. O. 323. [135] *De bell.* I 7, 8. [136] Ebd. I 7, 22; IV 26, 17. [137] Vgl. Haurys Index seiner Ausgabe s. v. Χριστιανοί.. [138] *De bell.* V 3, 6. [139] Ebd. II 22, 1f. [140] Z. B., wenn er von den ägyptischen Gesichtszügen des römischen Palladiums redet: V 15, 13. [141] VIII 12, 16ff. [142] Über die athenischen Philosophen vgl. S. 231, 7ff. Dind. — Über die Erklärung des Erdbebens S. 356, 23ff. Über Anthemios' Versuch, von dem hier Agathias spricht, vgl. Hultsch bei Pauly-Wissowa I 2, 2368f. [143] Über Chorikios vgl. Schmid bei Pauly-Wissowa III 2, 2424ff.; die Dialexis über Adonis und Aphrodite (R. Förster: Rhein. Mus. LIV, 1895, 114) ist recht galant. [144] Theodoret. *hist. eccl.* IV 29, 1. [145] Schultze, a. a. O. II 268f. [146] *Aetheriae peregrinatio* 20, 8, S. 66, 16ff. Geyer; die Zeit der Schrift steht allerdings leider noch nicht fest. [147] Prokop. *de bell.* II 13, 7; vgl. Schultze, a. a. O. II 270; Harnack, a. a. O. II 145ff. [148] Adrotta: Marin. *vit. Procl.* 32; Philadelpheia: Laur. Lydus, *de mens.* IV 2, S. 65, 11ff. [149] Damaskios bei Asmus, a. a. O. 77, 21ff.; vgl. denselben Asmus: *Der Neuplatoniker Asklepiodotos d. Gr.*, Archiv f. Gesch. d. Medizin VII 1, 1913, S. 35f. [150] Kaibel, a. a. O., 889a, 3f. [ὧι] πόλις ἥδε | οἷάπερ οἰκιστῆι τόνδ' ἀνέθη[κ]ε τύπο[ν]. Die Stadt Aphrodisias ward dann mit mehreren anderen von gleich anrüchig heidnischen, theophoren Namen umgetauft; sie erhielt die Benennung Stauropolis, während das bithynische Apollonia im 7. Jahrhundert vorübergehend zu Theotokia, das pisidische Apollonia zu Sozopolis, Dios Heroon zu Christopolis, Tyana, wegen des Apollonios, zu Christupolis ward: Schultze, a. a. O. II 309f. [151] Damaskios, a. a. O. 77, 22ff. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich erwähnen, daß die Weihung eines Aphroditebildes durch die Landsleute des Proklos (*hymn.* V 22ff.) für uns ganz zeitlos dasteht; daß sie noch zu Proklos' Zeit selbst geschehen sei, halte ich für unbeweisbar. [152] Siehe die Stellen bei Schultze, a. a. O. I 307f., dazu vgl. noch *in kal.* 1ff. Was die gemeinsame Verehrung der Götter betrifft, so haben wir eine ziemlich dunkle Stelle bei Johannes Chrys. *in epist. ad Tit. hom.* III 2.. τὸν ἐν Δάφνῃ λέγω, τὸ τῆς Ματρώνης λεγόμενον σπήλαιον, τὸν ἐν Κιλικίαι τόπον τὸν τοῦ Κρόνου λεγόμενον = *adv. Iud.* I 5, wo von einen βάραθρον Ματρώνης bei Daphne die Rede ist, in dem die Christen Inkubation hielten: ἀλλὰ μὴ γένοιτό ποτε τούτους πιστοὺς προσειπεῖν· ἐμοὶ καὶ τὸ Ματρώνης καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ὁμοίως ἐστὶ βέβηλον. Wer diese *Matrona* gewesen, ist völlig dunkel; denn an die bekannten westlichen Matronae ist doch hier nicht zu denken. [153] Vgl. oben S. 7. [154] Marcus diaconus: *Vita Porphyrii episcopi Gazensis* ed. societ. philol. Bonn. sodales. Lips. 1895. S. (12, 1f.;) 17, 18ff. Im ganzen wird man sich auf die Angaben dieser Schrift schon deswegen verlassen können, weil sie das unerfreuliche Auftreten der Christen mit großer Naivetät schildert. [155] Marc. diac., a. a. O., S. 52, 24ff. Über Marnas, den Gott der Fruchtbarkeit und der Regengüsse, den man mit Zeus gleichsetzte (Marc. S. 17, 13ff.), vgl. Drexler in Roschers *Lexikon* II 2, 2379f. [156] Sozom. V 9. [157] Namentlich trat dies bei den Circuskämpfen hervor; weihte doch der hl. Hilarion auf den Wunsch eines Christen dessen Wagen und Pferde; so

siegte Christus über Marnas: Hieronym. *de vita Hilar.* 20. Drexler, a. a. O. 2380. [158] Vgl. die naive Beschreibung einer solchen Szene bei Marcus S. 23, 18ff. [159] Marcus, S. 25, 4ff. [160] Hieron. *ep.* 107, 2; vgl. Drexler, a. a. O. [161] Marcus, S. 52, 6ff. [162] Ebd., S. 61, 15ff.; Marcus setzt tröstend hinzu, diese Zahl der Christen habe sich dann mit jedem Jahre gemehrt. [163] Ebd., S. 63, 7ff. [164] Ebd., S. 75, 20ff. [165] Damaskios bei Asmus, a. a. O. 70, 10ff. [166] *Ep.* LI; CXXIII; CXXVI. [167] Theodoret. *hist. eccl.* V 29. [168] Z. B. in der Person des von Schultze a. a. O. I 318f. genannten, am Libanon tätigen Asketen Abraames. [169] Vgl. die Erzählung seines Abenteuers im phrygischen Hierapolis bei Damaskios: Asmus 78, 3ff. [170] Damaskios bei Asmus 124, 31; 125, 26. [171] Theodoret. *hist. eccl.* IV 22, 22. [172] Damaskios lernte noch einen Verehrer des Baitylos von Heliopolis an Ort und Stelle kennen: Damaskios, a. a. O. 121, 25ff. [173] Vgl. oben S. 190 Anm. 127. [174] Schultze, a. a. O. II 252ff.; 257f. [175] Johann. Ephes. III 27; Euagrios: *Hist. eccl.* V 18. Schultze, a. a. O. II 272ff. – Den Zauberprozeß von Berytos, den Zacharias Scholastikos in seinem Leben des Severus éd. Kugener, S. 57, 14ff. erzählt, übergehe ich hier, weil er das heidnische Wesen nicht besonders kennzeichnet. Vgl. F. Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Übers. von Gehrich.², 1914, S. 222f. [176] Marin. *vit. Procl.* 19. Auch Isidoros und Damaskios kannten ihn: Asmus, a. a. O. 119, 19ff. Von Inschriften, die ihn nennen, führe ich an: Le Bas-Waddington: *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie mineure* V 2375; 2481; auch in Presburg kommt er neben einem unbekannten Gotte *Manalphus* (vgl. Drexler in Roschers *Lexikon* II 2309f.) vor: CIL. III 1, 3668 = Dessau 4349. [177] Dittenberger: *Orientis graeci inscr. sel.* II 610 aus Zorawa. [178] Schultze, a. a. O. II 219, 2. [179] Kyrill. *in Jes.* tom. 3, S. 442 M. [180] Isisprozession in Memphis: Claudian. *de IV. cons. Honor.* 570ff.; vgl. W. Otto: *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* II, 1908, S. 281. — Über die Isis von Menuthis vgl. L. Deubner: *De incubatione,* 1900, S. 96ff. (;80ff.); E. Lucius: *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche,* 1904, S. 262ff.; G. Löschcke: *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult,* 1910, S. 31. [181] Reste heidnischen Wesens zeigten sich bei den Märtyrerfesten, auf den lärmenden Märkten, in der Einbalsamierung koptischer Leichen, der häuslichen Aufbewahrung der Mumien, der Inkubation, den Amuleten: J. Leipoldt: *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums,* Texte u. Unters., N. F. X 1, 1903, S. 30; 183. [182] z. B. in Afrika, vgl. oben S. 180. [183] Diese waren noch *ueinin* = Jonier: Leipoldt, a. a. O. 27. [184] *Histor. monach.* V; vgl. U. Wilcken: Archiv f. Papyrusforschung I 407ff. [185] U. Wilcken hatte diese παγανικαὶ συντέλειαι, bei denen ein zum Ratsherrn vorgeschlagener Mann seine Zuflucht nimmt (BGU. III 936 ed.), als heidnische Konventikel erklärt (Arch. f. Pap. I 408ff.), dagegen hatte sich Harnack a. a. O. in der 1. Auflage S. 455, 2 kurz ausgesprochen. Daß hier aber nicht von „Zivilvereinen" die Rede sein kann, betont Wilcken: *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I 2, 1912, S. 150, Nr. 123; Harnack hat diese Entgegnung in seiner 3. Auflage II S. 173, 2 nicht mehr berücksichtigt. [186] Ein Dokument über Kultvereine im blemyischen Talmis nennt mehrfach einen κλίναρχος, d. h. den Vorsitzenden eines Vereins:

Wilcken, Arch. f. Pap. I 414; vgl. F. Poland: *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, 1909, S. 358. [187] Wilcken, a. a. O. 411 ff. [188] Prokop. *de aedif.* VI 2, 16. [189] Corippus: *Johann.* VI 145 ff.; III 81 ff.; vgl. Schultze, a. a. O. 227. [190] Prokop. *de bell.* I 19, 34 ff.; vgl. Wilcken: *Grundzüge und Chrestomathie* I 1, 68. [191] Olympiodor. *fr.* 37 Dind.; vgl. auch noch Priskos *fr.* 21 Dind. [192] Heidnische Gegenmission: Wilcken, a. a. O. 134 f. — Justinians Maßregeln: Prokop, a. a. O. I 19, 37. [193] Vgl. G. Plaumann: *Ptolemais in Oberägypten*, Leipz. histor. Abhandl. XVIII, 1910, S. 117 ff. [194] J. Leipoldt, a. a. O. 71. [195] Leipoldt, a. a. O. 72. [196] Ebd. 73. [197] Ebd. 53 ff. [198] Ebd. 173. [199] Ebd. 87. Wenn dieser Bericht auf Wahrheit beruht, so ginge daraus hervor, daß Schenute bei diesem Disput keine Neuplatoniker zu Gegnern gehabt hat. [200] Ebd. 175 ff. [201] Über den Dienst christlicher Arbeiter bei hellenischen Herren Leipoldt 178 f. [202] Ebd. 177. [203] Ebd. 178. [204] Ebd. 179 f. [205] Ebd. 181. [206] Ebd. 182. [207] Vgl. oben Anm. 181 und Leipoldt 175, 3 über den koptischen Glauben an den Vogelflug. [208] Harnack: *Die Mission* usw. II³ 179, 2. [209] Zenon verfolgte aus politischen Gründen die Philosophen Alexandreias: Damaskios bei Asmus 109, 19 ff.; 114, 24 ff. [210] Damaskios ebd. 116, 34 ff.

2. Heidnische Schwärmer, Heilige und Philosophen.

[1] Vgl. oben S. 171. [2] Über diese Menschen haben wir glücklicherweise aus beiden feindlichen Lagern Berichte, die sich im Grunde wenig widersprechen: a) Das Buch des Damaskios über Isidors Leben, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von R. Asmus, Philosoph. Bibliothek 125, 1911, oben von uns schon oft benutzt. b) Zacharias Scholastikos: *vie de Sévère* éd. Kugener. Patrologia orientalis II 1, 1907. [3] Damaskios bei Asmus, S. 62, 4; 127, 22. [4] Marin. *vit. Procl.* 19. [5] Damaskios bei Asmus 15, 21 ff. [6] Damaskios, a. a. O. 16, 7 ff. [7] Ebd. 70, 29 f. [8] Ebd. 60, 19 ff.; vgl. Ähnliches in der Pythagoraslegende: Porphyrios, *vit. Pyth.* 34 f. Das heidnisch-ägyptische Anachoretentum ist älter als das christliche: vgl. Lukian. *Philops.* 34; R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Sitzungsber. d. Heidelberg. Akad. d. Wiss., 1914, VIII, S. 12; 17. [9] Damaskios, a. a. O. 78 f. (vgl. wieder Porphyr. *vit. Pyth.* 17). Daß er in diesem Traum Attis zu sein glaubt (78, 16 f.), ist nur ein Ausdruck für das vollzogene Mysterium; ganz ähnlich träumt ebd. 63, 30 Heraiskos, er wäre ehemals Bakchos gewesen. [10] Marin., a. a. O. 6. [11] Ebd. 30. [12] Ebd. 32. [13] Ebd. 27. [14] Damaskios bei Asmus 126, 17 ff. [15] Ebd. 47, 3 ff. [16] Ebd. 90, 23. [17] Proklos ward als Knabe durch die Erscheinung eines schönen Jünglings, des Gottes Telesphoros, geheilt: Marin., a. a. O. 7. [18] Hier ist Aidesia von großer Wichtigkeit, über deren heiliges Wesen sich Damaskios, a. a. O. 46, 7 ff., eingehend verbreitet. [19] Ebd. 95, 16; 75, 13 (;125, 32). [20] Proklos: *Analecta graeca* ed. Kroll S. 9, 140. Es ist im Prinzip dieselbe Wirkung, die das Kreuzeszeichen ausübt; vgl. z. B. Zacharias Schol., a. a. O. 40, 15. [21] Marin., a. a. O. 28. [22] Das leistet Theosebios: Damaskios, a. a. O. 35, 20 ff. [23] Ebd. 118, 10 ff. [24] Marin., a. a. O. 28. [25] Proklos: *In Plat. remp. comm.* II, S. 115, 7 ff. Kroll (Naumachios). [26] Theon bei Damaskios, a. a. O. 39, 26 ff. [27] Damaskios, a. a. O. 47, 28 ff. Vgl. die christlichen Legenden bei

Delehaye: *Les légendes hagiographiques*, Übers. von Stückelberg, S. 53. [28] ebd. 38, 16ff. Derartiges ist bekanntlich pythagoreisch; man denke an Pythagoras und die daunische Bärin sowie den tarentinischen Stier (Porphyr. *vit. Pyth.* 23f.; Jamblich. *vit. Pyth.* XIII 60f.; Reitzenstein: *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* 38); ich erinnere auch an den Bären des hl. Gallus. Vgl. auch Delehaye, a. a. O. 53f. [29] Marin., a. a. O. 24. [30] Und zwar auf eine sehr drastische, höchst vorurteilslose Art: Damaskios, a. a. O. 32, 6ff. [31] Ebd. 37, 7ff. [32] Ebd. 64, 35ff. Zur Schätzung des Tastsinnes durch Aristoteles vgl. dessen *Eth. Nicom.* II 9, S. 421a, 19. [33] Ebd. 9, 38ff. [34] Ebd. 83, 6ff. — Ob diese stürmische Jugend, von der Damaskios berichtet, den Hilarios auch der Sinnlichkeit verfallen ließ, ist fraglich. Im allgemeinen spielt diese, wie wir schon früher betont haben (s. S. 172), bei jenen Menschen keine oder nur eine ziemlich geringfügige Rolle. Damaskios berührt einmal Theosebios' Jugendkämpfe (Asmus, a. a. O. 37, 31ff.) und Proklos wie der noch ganz im neuplatonischen Wesen stehende Synesios beten um Hilfe gegen den Ansturm der Begierden (s. unten S. 204 und 220); aber diese Angaben erschließen uns zu wenig; die beiden letzten legen die Annahme eines festen Breviers nahe. [35] Ebd. 59, 23ff. [36] Ebd. 123, 3ff. [37] Ebd. 42, 37ff. (vgl. W. Wundt: *Völkerpsychologie* IV 1², 521f.). [38] Ebd. 60, 13ff. [39] Ebd. 62, 15ff. [40] Ebd. 31, 6ff.; 42, 7ff. [41] Marin., a. a. O. 22. [42] Ebd. 19. [43] Damaskios, a. a. O. 61, 11ff. [44] S. oben S. 61. [45] S. oben S. 113. [46] Damaskios, a. a. O. 64, 17ff. [47] Ebd. 54, 12ff. [48] Ebd. 26, 4f. — Vgl. über alles dies meinen Aufsatz im Archiv für Religionswiss. XIX, 1919, 313f. [49] Damaskios, a. a. O. 57, 31ff. [50] Ebd. 48, 11ff. Die Leute „mit den zerschlagenen Ohren" erklärt Asmus S. 160 zu S. 48, 13 als die Christen, die für den Tiefsinn solcher Geheimnisse keine empfänglichen Ohren haben. Ich möchte eher an die handfesten mönchischen Raufbolde denken. Eine ähnlich bittere Äußerung s. bei Proklos: *In Plat. remp. comm.* I 83, 14 Kroll. [51] *in I. Alc.* S. 531, 39ff. Cous.; vgl. auch *in remp.* I, S. 74, 4ff. Kr. [52] Ein solcher war der Archon Theagenes: Damaskios, a. a. O. 92, 26ff. [53] Damaskios, a. a. O. 103, 12ff. [54] Anthol. Pal. IX 400. [55] Nach R. Hoche: *Hypatia, die Tochter Theons*, Philol. XV, 1860, 435—474 ist Zeller: *Die Philosophie der Griechen* V⁴ 801—803 und besonders K. Prächter bei Pauly-Wissowa IX 1, 242 bis 249 (vgl. auch H. v. Schubert in den Preußischen Jahrbüchern, 1906, 44—52; R. Asmus: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte VII, 1907, 11—44) nachzulesen. Es leidet wohl keinen Zweifel, daß der Bericht des für Hypatia mit Recht sehr eingenommenen Kirchenschriftstellers Sokrates: *hist. eccl.* VII 15 weit objektiver und zur Ermittlung des Sachverhaltes des Mordes viel dienlicher ist als der mit sophistischen Floskeln aufgeputzte des Hellenen Damaskios (Asmus, a. a. O. 33, 8ff.): vgl. auch Prächter, a. a. O. 247. [56] Damaskios bei Asmus 75, 5ff. [57] Ebd. 68, 5ff. [58] Ebd. 77, 10; 75, 13ff.; 69, 2ff. [59] Vgl. oben S. 192. [60] Damaskios, a. a. O. 78f. [61] Vgl. ebd. 77, 31ff. und Zacharias Schol. a. a. O. 16, 17ff. [62] K. Prächter: *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Haller Genethliakon für C. Robert, 1910, S. 153f. [63] Marin., a. a. O. 9. [64] Über Hermeias und Ammonios vgl. Zeller, a. a. O. 890ff. [65] S. 477 a 26. — 439 b 16, S. 481 Mull. [66] Über alles dies ist zu vergleichen K. Prächter: *Christlich-neuplato-*

nische Beziehungen, Byzantin. Zeitschr. XXI, 1912, 1—27; nur bin ich der Meinung, daß angesichts der sonstigen von uns beobachteten Haltung auch der alexandrinischen Philosophen Hierokles doch eine starke Ausnahme macht. [67] Hierokles, S. 420. [68] Zeller 807f. Hier ist noch hinzuzufügen, daß eine athenische Inschrift (Kaibel: *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta* 910) diesen Plutarch laut rühmt. [69] Zeller, a. a. O. 818ff. [70] *Commentar. in Aristot. met.* S. 70, 33. [71] Ebd. S. 103, 7; vgl. auch Porphyrios über Homer oben S. 62. [72] Über Proklos Zeller 834ff., an den ich mich natürlich nicht ausschließlich halte, da ich selbst Studien auf diesem Gebiete gemacht habe. [73] *Ecloga e Proclo de philosophia Chaldaica* ed. A. Jahn S. 2, 22. [74] Marin., a. a. O. 19. [75] Marin., a. a. O. 22. [76] Marin. 26. [77] *Hymn.* I 40. [78] Über seine eigenen ἀφροδίσια vgl. Marin. 20 mit Cousins Anmerkung. [79] *Hymn.* I 45ff.; III 16; VII 48ff. v. Wilamowitz hat in seinem glänzenden Aufsatz über *die Hymnen des Proklos und Synesios*, Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., 1907, 272ff., erklärt, daß diese irdischen Bitten ein Gebet seien „für Weltkinder, für die Schüler, die aus der Universität in das Leben treten wollen“ (S. 274), daß sie also keine Güter bezweckten, nach denen Proklos verlangte. Dies wird durch Proklos' sehr persönlichen 5. Hymnus an seine Stammesgöttin nicht widerlegt. — Synesios ist viel persönlicher als Proklos: man vergleiche einmal diesen mit *h.* VIII 12ff. des Kyrenäers. [80] Vgl. den 6. Hymnus auf Hekate und Janus, den er wohl von der Feier der Kalenden kannte. [81] Marin. 22. [82] Marin. 26. [83] Marin. 32. [84] *Hymn.* V. [85] Marin. 31. [86] Marin. 32. [87] Marin. 33. [88] Vgl. meine Bemerkungen oben S. 18. [89] *Hymn.* I 41; IV 6. Wir haben dasselbe bei Simplikios *in Epict.* 138, 31f. Das Wort erscheint, mit Benutzung von Homer E 127f., zuerst bei [Platon:] *Alcib.* I S. 150 de, und dringt dann in die Mysteriensprache ein: vgl. Antiphilos in der Anthol. Pal. IX 298, 4 (mit Doppelsinn). Auch bei Philon: *de praem. et poen.* 6, S. 415 M., heißt Gott der Verscheucher des auf der Seele lastenden Dunkels, und Clemens Alex. *Protr.* XI 114 läßt sich ganz ähnlich in mystischen Ausdrücken vernehmen. Vgl. unten S. 322 Anm. 66. [90] *H.* I 27ff. Vgl. Porphyrios' *Orakelphilosophie*, S. 148f. Wolff. [91] Hier hat v. Wilamowitz a. a. O. 275 die törichte Lesart der schlechten Abelschen Ausgabe V. 31 (Ludwich bietet nichts Richtigeres): ὕπο ζυγόδεσμα ποθοῦσαι verbessert durch ὑπὸ ζ. πεσοῦσαι. [92] *H.* II 19ff. [93] *H.* VII 37ff. [94] v. Wilamowitz, a. a. O. 276f. — Vgl. dazu unsere Bemerkungen S. 312 Anm. 8. — Über den Stil der Hymnen vgl. E. Norden: *Agnostos Theos* 171f. [95] *H.* III 9ff. In V. 11 ἀδεισιθέων γένος ἀνδρῶν hat v. Wilamowitz, a. a. O. 276, m. E. richtig die Christen verstanden; denn an die Epikureer, gegen deren Vertreter Kolotes sich Proklos in seinem Kommentar zum platonischen Staate wendet, könnte kaum gedacht werden. [96] *vit. Procl.* 38. Ähnlich läßt sich Proklos noch in seinem Kommentar zum Staate I, S. 51, 1ff. Kroll vernehmen, wo er nach Platon die hymnodische Dichtung für die beste erklärt: vgl. S. 211. [97] *Die Philosophie der Griechen* V 860; 888. [98] Ebd. 848. [99] Ebd. 857. [100] Ebd. 858. [101] Ebd. 862. [102] Ebd. 866. [103] Ebd. 876. [104] Vgl. oben S. 74. Die Stelle findet sich *in I. Alc.* S. 356, 27ff. Cous. καὶ τρεῖς κατὰ ταύτας τὰς νοητὰς αἰτίας ὑφίστανται μονάδες...... ἐκφαινόμεναι δὲ πρώτως ἐν τῇ ἀφθέγκτωι τάξει τῶν θεῶν πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ

ἔρως. [105] Vgl. oben S. 106. [106] *in I. Alc.*, S. 377, 29 Cous.; *in Tim. comm.* III, S. 165, 30ff. Diehl; vgl. zur Ähnlichkeit mit Jamblich S. 107. [107] *in remp. comm.* I, S. 91, 11 Kroll. [108] *in remp.* I, S. 92, 2ff. Hinsichtlich Plotins vgl. oben S. 51. Bei anderer Gelegenheit: *in Tim.* III, S. 166, 17 beruft er sich auf das Vorhandensein der Ἀσκληπιοί, Διόνυσοι, Διόσκουροι. Der Hinweis auf die Asklepioi zeigt wieder sein ausgebreitetes religionsgeschichtliches Wissen (Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1455 Anm.), wenn man bei einem Proklos davon sprechen darf, der als Scholastiker von einer Geschichte der Religion keine Vorstellung besaß. [109] Zeller 853f. [110] Zeller 862ff. [111] Zeller 866f. [112] *in Tim.* I, S. 341, 11ff. [113] Damaskios bei Asmus, a. a. O. 23, 13ff. [114] *in Cratyl.*, S. 72, 8ff. Pasquali. [115] *in remp.* I, S. 39, 1ff. [116] *in Parm.*, S. 800, 11 Cous. [117] *in Cratyl.*, S. 61, 26ff. [118] Ebd. 78, 23ff. [119] Ebd. 79, 15ff.; vgl. auch 80, 1ff.; dazu über Leto 103, 24ff. [120] *in Tim.* I, S. 142, 14ff.; 144, 10ff. [121] *in remp.* I, S. 76, 24ff. in erzieherische, entheastischere und auf das Ganze blickende, dann aber, entsprechend dem Leben der die Mythen Benutzenden, in solche, die sich für die Jugend, und solche, die sich für das gereiftere Denken eignen. [122] *in remp.* I, S. 94, 28ff.; *in Tim.* I, S. 78, 27ff. [123] *in remp.* I, S. 126, 5ff. [124] *in Parm.*, S. 628, 1ff. Cous. Über Proklos' Allegorisierung vgl. überhaupt Zeller, a. a. O. 885, 4. [125] *in remp.* I, S. 74, 30ff. [126] *in remp.* I, S. 115, 25f. [127] *de myst.* 115, 10ff. [128] *in remp.* I, S. 40, 5ff. [129] Zeller 873f.; besonders aber E. Schroeder: Plotins Schrift πόθεν τὰ κακά; Rostock 1916, S. 195ff., sehr eingehend und klar. [130] *Analecta graeca*, ed. Kroll, S. 10, 190ff. [131] Zeller 867ff.; über Plotinos s. oben S. 53. [132] *in I. Alc.*, S. 337, 40ff. [133] *in Parm.*, S. 941, 21ff. [134] *in Parm.*, S. 692, 13ff. [135] Zeller 868. [136] *in remp.* I, S. 44, 6ff.; 51, 9f. [137] *in Parm.*, S. 617, 13ff. [138] *in Tim.* I, S. 213, 18ff.; vgl. dazu E. Norden: *Agnostos Theos* 151, 4. Über die jamblichische Einteilung der Gebete vgl. oben S. 111. Vorschriften für Dankgebete gibt schon Philon: *De vict.* 6; vgl. P. Wendland: Götting. gel. Nachr., 1910, 332f. [139] *in remp.* II, S. 113ff. [140] *De civ. dei* XIII 18; XXI 4. [141] Ebd. XXI 8, S. 504, 28ff. Domb. [142] *in Tim.* I, S. 332, 18ff. Die letztgenannten Lästerer des Demiurgen sind die von Proklos öfters bekämpften Gnostiker (Kroll.). [143] *in remp.* I, S. 49, 20ff. [144] *in remp.* I, S. 65, 16ff.; vgl. oben S. 204. [145] *in remp.* I, S. 67, 20f. [146] *in remp.* I, S. 68, 15ff. — Proklos' Fanatismus gegen den größten Teil der griechischen Literatur läßt mich daher an seiner Urheberschaft der *Chrestomathie* zweifeln: vgl. Schmid in Christ-Schmids *Geschichte der griechischen Litteratur* II 703f. [147] Marin. *vit. Procl.* 15. [148] Damaskios bei Asmus, a. a. O. 10, 37ff. [149] Ebd. 23, 26. [150] Ebd. 90, 25ff. [151] Zeller 904f. [152] *Dubitationes et solutiones*, S. 291, 23ff. Ruelle. [153] *Dubit. et solut.* II, S. 235, 10ff. [154] Vgl. auch *Dubit. et solut.* II 214, 6, wo Attis, in der σεληναία τάξις sitzend, das Gewordene erschafft; vgl. Julian. *orat.* V, S. 215, 2 Hertl. [155] Zeller 910ff. [156] Wenn Zeller 910 ihn einen gläubigen Verehrer der *Oracula* und des Orpheus (vgl. *in Arist. phys.* 616, 33; 643, 27 Diels) nennt, so hat er natürlich recht, aber quantitativ ist doch eine Abnahme fühlbar. [157] Vgl. auch v. Wilamowitz' Urteil: *Kultur der Gegenwart* VIII 1³, 283; dazu auch E. Bickel: *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta* I 17. [158] *in Aristot. cat.*, S. 230, 3ff. Kalbfleisch; vgl. *de caelo*, S. 555, 11ff.

Heiberg. [159] *in Arist. phys.*, S. 1117, 15 bezeichnet er ihn als einen der τελχῖνες (= *in Arist. de caelo.*, S. 66, 10). Auch S. 640, 14 τοῖς εἰωθόσιν ἐντρυφᾶν ταῖς δοκούσαις τῶν παλαιῶν ἐναντιολογίαις wird wohl eine Beziehung auf die Christen vorliegen. [160] *in Arist. de caelo*, S. 82, 11. [161] Ebd. S. 88, 28ff. [162] Ebd. S. 370, 29ff. [163] Ebd. S. 117, 24ff.; 506, 13ff. [164] S. 70, 28 Dübn. [165] S. 138, 22ff. Daß dergleichen traditionell ist, haben wir oben S. 314 Anm. 89 gesehen. — Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß mir vielleicht noch mancher Heide dieser Zeit entgangen ist. Aber von maßgebender Bedeutung wird ein solch Übersehener nicht gewesen sein, ebensowenig wie z. B. der hier auch nicht genannte heidnische Astrolog Julian von Laodikeia, der nach W. Kroll bei Pauly-Wissowa X 1, 13ff. auch astronomische Kenntnisse besaß. [166] Agathias II 30. [167] Über Porphyrios s. S. 65, über Amelios S. 56. [168] Über Religionsgespräche vgl. Isidor. Pelus. *ep.* IV 31. Ein Bild von ihnen geben Aeneas' von Gaza *Theophrast* mit seinem sehr rücksichtsvollen Heiden und dem neuplatonisch aufgeklärten, an die Kraft der Heroenreliquien glaubenden (S. 984c M.), oft den *Timaios* zitierenden Christen, sowie des Zacharias von Mitylene Dialog. [169] Ich benutze hier vielfach das wertvolle, mit großer Liebe geschriebene Buch G. Grützmachers: *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig 1913. Die Arbeit hat freilich ihre Grenze in der sehr schwachen Berücksichtigung von Synesios' Quellen, seines Stils und in der Unkenntnis vom gleichzeitigen Heidentum überhaupt, d. h. es fehlt eben die eigentliche philologische Arbeit, die zur Erfassung des Persönlichkeitsbildes durchaus nötig ist. Von größter Bedeutung bleibt der oben Anm. 79 angeführte Aufsatz von v. Wilamowitz. [170] Synesios verwirft zwar aufs nachdrücklichste die Sophistik: *ad Paeon.* 1 (vgl. *ep.* 103, S. 700a Hercher), ist aber zeitweise ganz und gar Sophist; das beweist sein „Lob der Kahlheit". Ja, er ist imstande, die Kunde von einem furchtbaren Trauerfall, dem Tode seines dritten und letzten Sohnes, in einem Briefe mitzuteilen, den ein echt sophistisches Zitat einleitet (*ep.* 126): vgl. Anm. 228. [171] *Ep.* 57, S. 665c unten Hercher; *de somn.* 18, S. 352, 12 Krabinger. [172] Vgl. sein Geständnis *ep.* 105, S. 704d. [173] *Dion* 15, S. 292, 14ff. Krab.; auch Julian empfindet bekanntlich die Schönheit der Natur: vgl. mein Buch über ihn S. 8f. [174] *Ep.* 113, S. 709c; *hymn.* V 37ff. [175] *Ep.* 133, S. 720d. Über die Zeit des Briefes (Anfang 405) vgl. Grützmacher, a. a. O. 113. [176] *de regno* 8, S. 19, 1 Krab. [177] *Ep.* 67, S. 681d oben. [178] *Ep.* 44, S. 658a oben. [179] In der reizend humorvollen Schilderung seiner Seefahrt: *ep.* 7, S. 640b oben; vgl. Grützmacher, a. a. O. 76. [180] Ebd. S. 644b unten. [181] Ebd. S. 641c unten. [182] Dies ist sehr wichtig; *ep.* 15 bittet er Hypatia um ein Hydroskop: vgl. *ad Paeon.* 5, S. 85 Krab.; Grützmacher, a. a. O. 22. [183] Ebd. S. 85, 9ff. Krab. [184] *Ep.* 154; vgl. Grützmacher, a. a. O. 21. [185] *Ep.* 10; 16; 81; vgl. Grützmacher, a. a. O. 22. [186] Natürlich wieder infolge eines jener unerläßlichen Träume: *ep.* 54, die Synesios aber verspottet. [187] Ebd. [188] *Ep.* 136. Grützmacher, a. a. O. 32, 1 erklärt hier mit Lapatz die Worte: ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ ζυνωρὶς τῶν σοφιστῶν τῶν Πλουταρχείων, οἵτινες οὐ τῆι φήμηι τῶν λόγων ἀγείρουτιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ὑμηττοῦ σταμνίοις als ein paar Sophisten von der Art des berühmten Plutarch von Chä-

ronea. Schwerlich; wenn Synesios von einem Athener Plutarch redet, so kann, wie schon Volkmann richtig gesehen hat, nur der Neuplatoniker Plutarch, der hochbejahrt 432 starb, gemeint sein, und der zweite Träger des Namens ist dann sein Enkel, der Sohn des Hierios: Prächter, Byzantinische Zeitschrift XXI, 1912, 429. Synesios hat dann beide als Honigredner verworfen. [189] cp. 9 ff., S. 113 ff. Krab. Synesios lehnt hier also in sehr erfreulicher Weise die Theurgie ab. Auch er kennt also einen Kampf der Seele gegen die Dämonen, aber es herrscht nicht die gleiche verzweifelte Furcht vor ihnen wie bei Proklos, noch auch die Zerknirschung über die Sünden. [190] In einer Rede περὶ βασιλείας fehlen natürlich auch die traditionellen Bestandteile nicht. Über diese Stücke vgl. G. Barner: *Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores*, Marburg 1889, S. 47—62. [191] 15, S. 33, 12 ff. [192] 16, S. 38, 10 ff. [193] Ebd. S. 39, 10 ff. [194] *Hymn.* III 459 ff.; vgl. Grützmacher, a. a. O. 126. [195] *Dion* 9—12, S. 265—285; vgl. Grützmacher, a. a. O. 93 ff. Ich möchte in den S. 280, 17 zwischen Ἀμοῦς und Ἀντώνιος genannten Ζωροάστρης und Ἑρμῆς nicht mit Grützmacher S. 94, 4 auch christliche Mönche sehen, sondern die bekannten Träger der beiden Namen, den weisen Zauberer Zoroaster und den Mystiker Hermes. An christliche Mönche mit diesen Namen kann ich nicht glauben. — Grützmacher meint ferner (S. 127), Synesios habe schon in den „Ägyptischen Geschichten" (I 18, S. 146 f.) den orthodoxen Gottesdienst als „unseren" bezeichnet und die Arianer verworfen. Hier kann aber eine Bearbeitung wie in den Hymnen vorliegen. [196] *Dion* 17, S. 296 ff., eine Ausführung von Dion: *Orat.* LX 10; ein kynisches Sokratesbild (Grützmacher, a. a. O. 96 oben) liegt nicht vor. [197] Auch Synesios' „Lob der Kahlheit" ist nach Dion orientiert: vgl. mein Buch *Kynika und Verwandtes*, S. 149 f. [198] S. 311—370. [199] 5, S. 318, 19 f. [200] 9, S. 327, 8 ff. [201] 6, S. 321, 7 f. = Kroll: *De oraculis Chaldaicis* 59; 322, 9 = Kroll 64 unten V. 8 f.; 330, 5 ff. = Kroll 62; 335, 5 f. = Kroll 61; 359, 14 ff. = Kroll 58. [202] Vgl. auch v. Wilamowitz, a. a. O. 15. [203] *Ep.* 147; vgl. Grützmacher, a. a. O. 128. [204] 12, S. 280, 12. [205] *Ep.* 105, S. 704 b oben u. folg. [206] Zweimal hat er dies gesagt, zum Beweise dafür, welche Liebe er seinem alten Stande bewahrt: *Ep.* 96, S. 696 a; 11, S. 648 b. — 62, S. 673 d bezeichnet er sich schon als den φιλόσοφος ἱερεύς. — Über die späte Taufe christlicher Gottesmänner vgl. G. Anrich: *Das antike Mysterienwesen*, S. 176. [207] Vgl. Grützmacher, a. a. O. 128—130. Besser hat v. Wilamowitz über die einzelnen Gesänge gehandelt. Wichtig ist für ihre Beurteilung auch G. Misch: *Geschichte der Autobiographie* I 378 ff. [208] *Hymn.* V 13. [209] *Hymn.* V 38 f. Christ-Paranikas. [210] Vgl. oben Anm. 90. [211] III 619 ff. [212] Ebd. 600 ff. [213] VII 20 ff.; IX 19 ff. [214] III 210; 174; IV 60. Über den philosophischen Charakter vgl. auch E. Norden: *Agnostos Theos* 78 f. [215] II 27 (I 116) haben wir den βυθὸς πατρῷος. Das ist ein Begriff aus der Sphäre der chaldäischen Orakel: Kroll, a. a. O. 18 unten, die Synesios ja so wohlbekannt sind (vgl. Anm. 201). [216] Vgl. die ersten Verse des gleich zu zitierenden Sanges mit Orph. *fr.* 46, 4; 123, 3 Abel: Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη (s. Norden, a. a. O. 229, 1), besonders aber mit Clem. Alex. *q. div. salvet.* 37, S. 184, 1 f. Stähl. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ, wozu der Herausgeber auf Synesios

verweist. Clemens wird also wohl eine orphische Anschauung christlich gewendet haben. Zum Mannweiblichen vgl. noch Synesios: *Hymn.* III 186. [217] II 63ff. [218] I 58 ἑνοτήτων (vgl. Proklos!) ἑνὰς ἁγνή. [219] III 164; 168. [220] Die σειρά ist bekanntlich auch in Proklos' Hymnen vertreten: II 1; VII 2. [221] III 289ff. [222] V 20ff. Sehr ähnlich ist ein Hermeshymnus des 3. Jahrhunderts (Plasberg: Arch. f. Papyrusforsch. II 209, 14): σ[ο]ὶ δ'ἠὼς ἀνέ[τ]ειλε. [223] IX 19ff. [224] *Ep.* 58; vgl. Grützmacher 142f. [225] *Ep.* 57, S. 663 (vgl. Grützmacher 166 gegen v. Wilamowitz, aber nicht ganz mit Recht: s. meine Ausführungen im Text); S. 665b; 669c oben. [226] *Ep.* 66; vgl. Grützmacher 150. [227] Ebd. S. 667c oben (*Ep.* 132, S. 719c; 79, S. 689d). [228] Ep. 126, S. 714c; daß diesem sonst so schönen und wahren Schreiben selbst eines so gesunden und aufrichtigen Mannes der sophistische Eingang nicht fehlt, beweist wieder die ungeheure Stärke der überlieferten Formeln bei den Griechen: vgl. Anm. 170. [229] *Ep.* 10. [230] Über Chorikios, der gleich vielen Christen auf dem Boden hellenischer Kultur steht, handle ich hier nicht mehr: vgl. W. Schmid bei Pauly-Wissowa III 2427. Ebenso gehe ich nicht auf den abergläubischen Laurentios Lydos, den Kenner der heidnischen antiquarischen Literatur und nebenbei auch Platoniker (Norden: *Agnostos Theos* 80), ein. [231] II 188ff. [232] II 172 (vgl. 142). [233] II 202. [234] Über die Götter des Martianus Capella vgl. die gleichnamige Schrift C. Thulins: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III 1, 1906. [235] Vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch: *Geschichte der römischen Literatur* III 397 unten. [236] Im allgemeinen hält man jetzt nur noch die Bücher *De fide catholica, de unitate et uno, de disciplina scholarium* für unecht, die anderen christlichen Schriften für rechtmäßig dem Boethius beigelegt: Teuffel-Kroll-Skutsch, a. a. O. 479 unten. [237] Vgl. darüber Hartmann bei Pauly-Wissowa III 1, 597ff. [238] Seine Verse: *Cons.* I 5, S. 16, 161ff. Peip. erinnern stark an Synesios: *Hymn.* II 6ff. Ein wirkliches Gottvertrauen spricht dieses Gedicht auch sonst nicht aus; es sieht Fortuna allein herrschen und bittet Gott um Stillung dieses wüsten Waltens. — Ich verweise hier auch noch auf die schöne Würdigung der Schrift bei G. Misch: *Geschichte der Autobiographie* I 463ff. — diese Betrachtung scheint mir gerechter als Hartmanns wegwerfend kurzes Urteil, a. a. O. 600 — sowie auf v. Wilamowitz: *Platon* I, S. 731. [239] I 4, S. 11, 18ff. [240] I 4, S. 15, 129ff. [241] II 8, S. 48f. [242] III 9. [243] Ebd. V. 25. [244] S. oben S. 314 Anm. 89; vgl. auch Boeth. III 12, 1ff. [245] IV 6, S. 109, 48ff. [246] IV 7, S. 119, 13ff. [247] Der Sophist Apollophanes nannte den Dionysios Areopagita wegen dieser Aneignung einen Vatermörder, er benutze pietätlos die Weisheit der Hellenen gegen diese selbst. Darauf antwortet Dionysios recht lahm: vgl. Dionys. Areop. *ep.* VII 2.

Fünftes Kapitel.

DIE ÜBERGÄNGE.

[1] Das Logion Matth. 11, 25—30 ist, weil es eine „antike" Parallele besitzt, auch kein wirkliches Herrenwort. [2] P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*[2,3], 1912, S. 212f. [3] E. Norden: *Agnostos Theos*, 1913,

S. 112. [4] E. Norden, a. a. O. 292ff. stellt mit Matth. a. a. O. *Poim.* I 30—32 zusammen, wo die Übereinstimmung sich sogar auf einzelne Worte (32 Schluß): παρέδωκας αὐτῶι τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν erstreckt. [5] H.Usener: Rhein. Mus. LV, 1900, 286; Wendland: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum V 1, 1902, S. 5, der S. 6 auch allerhand, was man sonst als Entlehnungen und Zitate zu betrachten geneigt war, als „kurrente Münze und geflügelte Worte" ohne literarischen Einfluß erweist. [6] Wendland: *Hellenist.-römische Kultur* 221; vgl. denselben: Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft V 350, besonders aber W. Bousset: *Kyrios Christos*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 1913, S. 108ff.; 295ff. [7] Wendland: *Hellenist.-röm. Kultur* 222; vgl. auch 311; 184; R. Reitzenstein: *Poimandres*, S. 244f. [8] Wendland, a. a. O. 308; 310; vgl. auch G. Pierson Wetter: *Beiträge zur Religionswissenschaft*, Stockholm-Leipzig 1915, S. 32ff. [9] A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie*, 1910, S. 175f.; Bousset, a. a. O. 192 ff. [10] R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 37. Vgl. über diese Wiedergeburt oben S. 17. Es handelt sich dabei um die phrygischen Mysterien, um die des Mithras und der Isis. [11] Vgl. R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 43ff.; 52; 54; 56; 59 und P. Wendland in seiner Anzeige dieses Werkes: Götting. gel. Anzeigen, 1910, S. 655; 658. [12] E. Norden, a. a. O., S. 287. [13] Vgl. oben S. 271, Anm. 158; s. auch ebenda den Widerspruch P. Corssens. [14] *Mysterienreligionen und ältestes Christentum*, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, 1913, S. 24; 29; 61; 81f. Ablehnend stellen sich auch K. Deißner: *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig 1918, und G. Heinrici: *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, herausgeg. von E. v. Dobschütz, Leipzig 1918, S. 163ff. Niemand wird leugnen, daß das Christentum aus älteren Anschauungen, Begriffen, Formeln meist etwas völlig Neues entwickelt hat, aber die häufige Übereinstimmung der Termini und ihre doch wenigstens ähnliche Verwendung muß auf jeden Fall erklärt, nicht einfach durch Ablehnung der Parallelisierung erledigt werden. [15] Preußische Jahrbücher 164, 1916, 1ff. [16] W. Bousset: *Kyrios Christos*, S. 125ff.; G. Pierson Wetter: *Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Untersuchungen z. N. T. V, 1913, passim; *Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Uppsala-Leipzig 1914, passim und besonders S. 167. [17] II. *Kor.* 5, 1 vgl. *Herm.* XIII 15: καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος: Wendland, Götting. gel. Anzeigen, 1910, S. 657. [18] Reitzenstein: *Die hellenist. Mysterienreligionen* 43ff. [19] Porphyr. *ad Marcell.* 24; vgl. oben Anm. 13. [20] Reitzenstein, a. a. O. 56 hat Paulus überhaupt den größten Gnostiker genannt; vgl. aber G. P. Wetter: *Phos*, S. 167. [21] Bousset: *Kyrios Christos* 125ff. [22] *Röm.* 1, 7 (*Ephes.* 1, 1); *Philipp.* 1, 1 = *Act. ap.* 9, 32. [23] So Clemen, a.a.O. 28 (vgl. Anm.14). [24] Über das Wort ἅγιος im heidnischen Sprachgebrauch handelt G. Wobbermin: *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896. Er findet das Wort sechsmal in den orphischen Hymnen, darunter viermal (6, 11; 52, 8; 54, 10; 79, 8) in Verbindung mit τελετή u. a. zitiert, oft bei Pausanias auf ξόανα und ἱερά angewendet — was nichts besagt —, häufig bei den Mysterien vorkommend. Aber für die uns hier beschäftigende Anwendung bietet uns weder Wobbermin noch

W. Link: *De vocis ‚sanctus' usu pagano*, Königsberg 1910, das Erforderliche. Daher hat denn O. Weinreich: *De dis ignotis quaestiones selectae*, Archiv f. Religionswiss. XVIII, 1915, 31, 1 auf die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung hingewiesen. Ich glaube nun den Beweis für den kultisch heidnischen Gebrauch des Wortes ἅγιοι antreten zu können. Eine isaurische Inschrift, veröffentlicht von Radet und Paris im Bull. de corr. hell. XI, 1887, 63, Nr. 37, lautet: Μᾶ Παππᾶ θυγάτηρ, παρθένος κ[ὲ] κατὰ γένος ἱέρεια τῆς θεοῦ κ[ὲ] τῶν ἁγίων, Diese ist behandelt worden von W. M. Ramsay: *The Tekmoreian guest-friends* (Studies in the history and art of the eastern provinces of the Roman empire, 1906), S. 348f. Er bestimmt das Alter der Inschrift auf die Zeit des Diocletian oder Maxentius und sieht in ihr christlichen Einfluß hervortreten. Aber auf eine solche Interpretation führt nichts — auch die Deutung der Tekmoreioi durch Ramsay ist ja ziemlich unglücklich — und wir hätten hier also die Nennung einer rein heidnischen Kongregation, deren Mitglieder als die ἅγιοι bezeichnet werden. [25] *Röm.* 11, 33 ff., besonders 36; s. *Kor.* 8, 6 (; *Kol.* 1, 16f.; *Ephes.* 4, 5f.); vgl. *Hebr.* 2, 10: s. M. Aurel. εἰς ἑαυτ. IV 23; Norden, a.a.O., S. 240ff. [26] Philostratos: *Apollon. Tyan.* IV 19; VI 3, S. 205, 31 ff. Kays.: beide Stellen nach Damis: Norden, a. a. O. 38ff. [27] Vgl. *Herm.* V 2. Norden, a. a. O. 17. [28] A. v. Harnack: Texte und Unters. XXXIX 1, 1913, S. 1 ff.; P. Corssen: Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XIV, 1913, 309 ff.; Th. Birt: Rhein. Mus. LXIX, 1914, 342 ff.; am einleuchtendsten ist der Widerspruch Ed. Meyers: Herm. LII, 1917, 399 ff., der in Damis eine Fiktion sieht und an dieser Stelle lediglich Philostratos selbst reden hört (vgl. S. 261 Anm. 50). [29] O. Weinreich: *De dis ignotis quaest. sel.* Archiv f. Religionswiss. XVIII, 1915, 1 ff., der besonders auch die pergamenische Inschrift (Hepding: Athen. Mitt. XXXV, 1910, 456; vgl. auch Norden, a. a. O. 561) behandelt (S. 29 ff.); R. Reitzenstein: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 1913, 146 ff.; 393 ff. [30] Wie Birt a. a. O. S. 366 ff. es tut. [31] *Acta ap.* XVII 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν ist zwar ursprünglich stoisch, aber Ähnliches begegnet auch in den *Hermetica*: Norden 19 ff. [32] a. a. O. 313 ff., wo der Hinweis auf Ammian. XVIII 6, 5 ff. besonders wertvoll ist (S. 322). [33] F. Boll: *Aus der Offenbarung Johannis.* Στοιχεῖα I, 1914; vgl. besonders S. 125. [34] P. Wendland: *Die hellenist.-röm. Kultur* 225 f. [35] v. Sybel: *Christliche Antike*, S. 199 ff.; zu vergleichen ist damit das Bild in der Gruft des Sabaziospriesters Vincentius und seiner Gattin Vibia aus dem 4. Jahrhundert (vgl. oben S. 17). Wir haben hier dieselbe synkretistische Vorstellung, wie wir sie oben bei den ἅγιοι fanden. [36] *Dogmengeschichte* I⁴, 250ff. [37] S. 80. [38] An Harnack a. a. O. hat sich noch G. Anrich: *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, 1894, S. 75, unter Bezugnahme auf Hippolytos: *Philosoph.* I *prooem.* angeschlossen, der die Gnosis von Hellenenweisheit, philosophischen Dogmen, aufgegriffenen Mysterien und herumziehenden Astrologen ausgehen läßt. Aber schon Weingarten (Histor. Zeitschr., N. F. IX, 1881, 460) hatte die Auffassung der Gnosis als eines ersten Versuches christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie abgelehnt. Dann haben namentlich eine Reihe von Philologen sich mit der Frage beschäftigt und den hellenistisch orientalischen Charakter der Gnosis betont: R. Reitzenstein: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, 1901, S. 76; *Poimandres*,

S. 81ff.; *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, S. 41; 65f.; 120f.; 133 (ihm zustimmend P. Wendland in seiner Anzeige dieses Buches: Götting. gel. Anzeigen, 1910, S. 654; vgl. *Die hellenistisch-römische Kultur* 165f.); *Historia monachorum und historia Lausiaca*, S. 217ff.; O. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II, 1518; 1521; 1530; 1546 (über die Heimat des Gnostizismus); A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* 44f.; W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, S. 181ff. und zusammenfassend in seinen Artikeln *Gnosis* und *Gnostiker* bei Pauly-Wissowa VII 1502—1533; 1534—1547; E. Norden: *Agnostos Theos* 96 u. ö. [39] Vgl. oben S. 253, Anm. 142. [40] Vgl. ebd. [41] *Ref. omn. haer.* V 77ff. [42] Reitzenstein: Archiv f. Religionswiss. VIII, 1905, 172ff.; *Hellenistische Wundererzählungen* 134ff.; 107ff.; vgl. noch denselben: *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., 1917, 10. [43] Bousset bei Pauly-Wissowa 1513f. [44] Vgl. auch A. Dieterich: *Abraxas* 148, der darauf hinweist, daß der Papyrus Mimaut auch die Gnosis nennt: V. 290 (bei Reitzenstein: *Poimandres*, S. 151, 290). [45] Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* 32ff. [46] Über dieses Verhältnis vgl. Dieterich a. a. O. 44f. — Auch in der Pseudowissenschaft der Alchemie begegnet es wohl, daß ein Traktat den Paulus: II. *Kor.* 3, 6 zitiert, dazwischen aber auch immer Hermes nennt (Berthelot-Ruelle: *Collection des anciens alchimistes grecs. Texte grec.* 94, 13). Über die Benutzung heidnischer Amulete durch Christen vgl. U. Wilcken: Archiv f. Papyrusforsch. I 429; über „gnostische Gemmen“ s. u. a. Reitzenstein: *Poimandres* 173; über einen heidnischen, vom Christentum umgesetzten Türsegen vgl. Weinreich a. a. O. 15ff. [47] E. Norden a.a.O. 72f.; 109; vgl. oben S. 260 Anm. 39. [48] Origenes: *C. Cels.* V 22; Dieterich a.a.O. 35. [49] Über Zosimos s. Reitzenstein: *Poimandres*, S. 9; *Histor. monach. und hist. Laus.* 213. [50] Ausgabe von W. Lüdtke und Th. Nissen, 1910. [51] A. Dieterich hatte sie für ein Zeugnis des Attiskultes erklärt: *Die Grabschrift des Aberkios*, 1896; vgl. danach: *Der Untergang der antiken Religion*, Kl. Schriften, 1911, XXX, S. 496; Reitzenstein: *Hellenist. Mysterienrel.* 86. [52] So Wendland: *Hellenist.-röm. Kultur* 166. Ich wage kaum zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Doch hatte ich mich auf Grund meiner Beschäftigung mit den hellenischen und christlichen Grabschriften dafür entschieden, daß jenes Gebet S. 42, 19 Lüdtke-Nissen: ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ 'Αβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός, doch wohl dem Charakter einer heidnischen, wenn auch noch so synkretistischen Inschrift widersprechen dürfte: Fürbitte für die Verstorbenen ist und bleibt m. E. christlich. Da fand ich dieselbe Ansicht ausgesprochen von C. M. Kaufmann: *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, S. 178. Vgl. auch J. P. Kirsch: *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum*, Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte I 1, S. 32ff.; 160ff. [53] Fr. Overbeck: Historische Zeitschrift XLVIII, 1882, 467. [54] *Strom.* IV 22, 136, 5; vgl. E. Schwartz: Hermes XXXVIII, 1903, 992; W. Bousset: *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. N. F., 6. H., 253. [55] W. Bousset, a. a. O.; vgl. dazu die zustimmende Anzeige A. v. Harnacks in der Theologischen Literaturzeitung, 1915, 537ff. [56] *Strom.* I 17, 81, 1—5 Stählin; 87, 1—88, 8; 100—147 (148—182);

II 1—2; VI 28—38; V 89—141; 19 bis etwa V 55; VI 2, 4, 4ff.; vgl. Bousset, a. a. O. 205ff. [57] (*Protr.* II 24, 2;) *Strom.* V 11, 76, 1ff. [58] Vgl. u. a. auch mein Buch über *zwei griechische Apologeten* 254. [59] *Strom.* I 16, 80, 6; VI 8, 67, 1. [60] VI 16, 149, 2. [61] VI 5, 42, 1. [62] *Protr.* X 100, 3 φυτὸν οὐράνιον aus dem damals unaufhörlich indirekt benutzten *Timaios* 90a; dieselbe mittelbare Überlieferung haben wir auch *Strom.* IV 80, 4 ἐμὲ μὲν γὰρ Ἄνυτός τε καὶ Μέλητος . . ., ein Wort (Plat. *apol.*, S. 30cd), das von christlichen und heidnischen Märtyrern zuweilen nicht mehr im eigentlichen Wortlaute zitiert wird (vgl. meinen Artikel im Hermes XLV, 1910, 495). [63] Vgl. Bousset, a. a. O. 263ff. u. ö. [64] II 13ff. [65] *Strom.* V 10, 66, 2. [66] *Strom.* I 1, 15, 2; IV 1, 3, 1; V 11, 71, 1; VII 4, 27, 6; vgl. oben S. 314, Anm. 89 und Anrich: *Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum* 133. [67] Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 32ff. [68] *Strom.* IV 23, 149, 8, ein Wort, das Clemens charakteristischer Weise sofort durch ein Bibelwort: *Psalm* 81, 6 unterstützt. [69] a. a. O. 270. [70] P. Wendland: *Quaestiones Musonianae*, Berlin 1886; Wendland(-Kern): *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, S. 68ff. [71] Vgl. z. B. Stählin in Christ-Schmid-Stählin: *Geschichte der griechischen Litteratur* II 1104. [72] P. Wendland: *Christentum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen*, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altert. 1902, S. 18. Andere Forscher sind auf verschiedenem Wege zu demselben Ergebnisse gelangt: so Anrich a. a. O. 188f.; 237 für die Zunahme des Mysterienwesens im Christentum, Lucius: *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, S. 123ff., für den Märtyrerkult in nachconstantinischer Zeit, Gruppe a. a. O. 1651; G. Löschcke in seiner ausgezeichneten kleinen Vorlesung: *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult*, 1910, S. 28, für den Heiligenkult. [73] Vgl. auch H. Günter: *Die christliche Legende des Abendlandes*, Religionswissenschaftliche Bibliothek, 1910, S. 70: „Die Christen brachten als Kinder der Vergangenheit die alten Bedürfnisse und die alten Maßstäbe an den neuen Glauben heran." [74] Vgl. oben Anm. 70. [75] Vgl. Christ-Schmid: *Geschichte der griechischen Litteratur* II 289, 3. [76] Vgl. ebd. 275. [77] M. Schanz: *Geschichte der römischen Litteratur* II 2^3, 416f. [78] Über Ambrosius vgl. Th. Zielinski: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*^{3} 107ff.; über Hieronymus s. das ausgezeichnete Werk E. Bickels: *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta de matrimonio*, 1915, mit seinen einzelnen Nachweisen. [79] Ich verweise hier auf E. Tröltsch: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, 1915, den ich hier auch wörtlich zitiert habe (S. 81; 108; 121; 134). Vor Überschätzung des Neuplatonischen bei Augustin hat mich auch R. Reitzenstein in einer privaten Mitteilung gewarnt. [80] Vgl. H. Koch: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I, 1900. — Ich bemerke hier, daß ich die reiche Benutzung des Poseidonios durch Basileios und Gregor von Nyssa (K. Gronau: *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, 1914), sowie durch Nemesios (W. W. Jäger: *Nemesios von Emesa*, 1914) nicht weiter behandle. [81] Über diesen Verfasser der *Tübinger Theosophie* vgl. A. Brinkmann: Rhein. Mus. LI, 1896, 278ff. [82] Vgl. die *Tübinger Theosophie*, S. 108, 5ff. Buresch. [83] Weihnachts-

feier: vgl. H. Usener: *Das Weihnachtsfest*[2], 1911; *Sol invictus:* Rhein. Mus. LX, 1910, 465ff.; vgl. Löschcke, a. a. O. 18f. — Epiphanienfeier: vgl. K. Holl: Sitzber. d. Preuß. Akad., 1917, 402ff. [84] G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer* 101, 5; 233, 3. [85] Usener a. a. O. 293ff.; 301ff.; vgl. Löschcke, a. a. O. 23; Wissowa, a. a. O. 101, 5. — Bei dieser Gelegenheit weise ich darauf hin, daß E. Fehrle: *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. VI, 1910, 217, 6 mit Recht in den Vestalinnen nicht das Musterbild der christlichen gottgeweihten Jungfrauen sehen will. [86] Löschcke, a. a. O. 18. [87] Vgl. oben S. 276 Anm. 79. [88] Leo: *Sermon.* 27, 4. [89] Vgl. E. Norden: *Agnostos Theos* 177ff. Hieher gehören auch die Arbeiten Ildef. Herwegens: *Das Kunstprinzip der Liturgie*, 1916, sowie R. Guardinis: *Vom Geist der Liturgie*, 1918. [90] Anrich: *Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum* 155ff. [91] Ebd. 188f. unter Hinweis auf Johannes Chrys. *in ep. I. ad Cor. hom.* 40, 2; Gregor. Nyss. *or. cat. magn.* 35. [92] Ebd. 194ff. [93] Ebd. 203ff. Der Getaufte erhielt Milch und Honig: vgl. ebd. 216 und besonders H. Usener: *Milch und Honig* (Rhein. Mus. LVII, 1902, 177—195 = Kl. Schriften IV 398ff.), der auf die *Didascal. apost.* ed. Hauler, S. 111—113 hinweist, auf jene dort behandelte Sitte, an der die ägyptische und äthiopische Kirche im Gegensatze zu den großen griechischen Kirchenlehrern festhielt. Usener hat als Vorbild dafür griechische Mysterien postuliert, ohne den Nachweis für dieses Verhältnis liefern zu können. Auch den Gebrauch des Weihwassers hält Löschcke a. a. O. 27f. für z. T. heidnischer Herkunft und natürlich den des Weihrauchs. [94] Ephräm II 61ff.; Johann. Chrys. *in ep. I. ad Cor. hom.* 7, 2; Isid. Pelus. *ep.* II 192. Anrich, a. a. O. 150f. [95] Johann. Chrys., a. a. O. 7, 1. Anrich, a. a. O. 152. [96] Basil. *de spir. s.* XXVII 66, S. 189 M. [97] Schon Theodoret spricht sich ähnlich aus: *Graec. aff. cur.* VIII 112, S. 199, 17 Räd.; darauf weist Friedländer: *Darstellungen a. d. Sittengeschichte Roms* IV[8] 281 hin. Dann hat Lucius in seinem großen Werke über die Anfänge des Heiligenkults die Parallele zwischen Heroen und Heiligen (Märtyrern) ganz ausgezogen; andere sind gefolgt, wie z. B. G. Löschcke a. a. O. 29f. Gegner dieser Anschauung sind H. Delehaye, der in seinem ausgezeichneten Buche: *Les légendes hagiographiques*, übers. von Stückelberg, S. 160ff., betont, daß die Verehrung der Heiligen aus dem Märtyrerkult stamme; ferner F. Pfister: *Der Reliquienkult im Altertum*, Religionsgesch. Versuche und Vorarb. V 2, 1912, 622ff., der mit Recht den Gegensatz zwischen dem aktiven Wesen der Heroen und dem passiven der Märtyrer hervorhebt. Vgl. auch die nächste Anmerkung. [98] K. Lübeck: *Der heilige Theodor als Erbe des Gottes Men.* Der Katholik, XC 2, 1910, S. 199f. — Lübeck hat, wenn auch in der Form zu scharf, m. E. doch mehr als einmal in der Sache recht, wenn er die summarischen Gleichsetzungen von Heroengestalt und Heiligenindividuum, wie sie von protestantischen Gelehrten nur allzu freigebig geübt worden sind, bekämpft. [99] Derselbe religionsgeschichtliche Vorgang war uns oben S. 99 in dem Handel Babylas-Apollon von Daphne begegnet. [100] Lucius, a. a. O. 29; 291ff.; Löschcke, a. a. O. 30. [101] Augustin, *conf.* VI 2. Lucius, a. a. O. 293. [102] L. Deubner: *De incubatione*, 1900. S. 65; 72. [103] O. Weinreich: *Antike Heilungswunder*, Religionsgesch. Versuche und Vorarb. VIII 1, 1910, 156f. [104] Vgl. den epidaurischen

Bericht: IG. IV 951, 22ff. P. Fiebig: *Antike Wundergeschichten* in Lietzmanns Kleinen Texten LXXIX, S. 3, 23ff.; s. auch Aelian. *fr.* 89 Herch., dazu den von Deubner, a.a. O., S. 87, mitgeteilten christlichen Fall. [105] Lucius, a. a. O. 296, 6; Löschcke, a. a. O. 30. Angesichts aller dieser Tatsachen kann ich Delehayes Versuch, die Sitte des Tempelschlafs in ihrer Bedeutung etwas einzuschränken, nicht folgen. [106]Plutarch. *Thes.* 36; *Kimon* 8: vgl. E. Schmidt: *Kultübertragungen*, Religionsgesch. Versuche und Vorarb. VIII 2, 1909, 110ff.; Delehaye, a. a. O. 161ff.; Pfister, a. a. O. 438ff.; 512f. und besonders die Rezension von P. Wendland: Götting. gel. Anz., 1913, 9, 575. [107] Pfister, a. a. O. 618f. Ich weise hier auf Aeneas von Gaza: *Theophrast.*, S. 984c Migne — Boissonades Ausgabe steht mir augenblicklich nicht zu Gebote — hin, wo der christliche Neuplatoniker sich auf die heidnische Reliquienverehrung beruft. [108] Pfister, a. a. O. 323f.; 430ff. [109] Pfister 442f. [110] Pfister 615. [111] H. Usener: *Legenden der Pelagia*, Festschrift für die XXXIV. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier, 1879. [112] Delehaye, a. a. O. 184f.; 196f., aber auch Löschcke, a. a. O., bestreitet, „daß die Kirche zeitweilig auch das alte Kultobjekt beibehalten" habe. Ich selbst bin gelegentlich eines Kollegs über griechische Religionsgeschichte an Useners Darlegungen irre geworden und habe meine starken Zweifel durch den Einspruch anderer gegen jene These sich verstärken sehen. [113] Delehaye, a. a. O. 63f.; 206. Vortreffliches bietet darüber auch L. Radermacher: *Hippolytos und Thekla*, Sitzungsber. d. Wien. Akad. 182, 3, 1916, der mir zwar sonst etwas zu kühn vorzugehen scheint, aber doch sehr richtig vor den Angleichungen antiker Götter und christlicher Heiligen warnt (s. besonders S. 92). [114] Leukippos: F. Dümmler, Kl. Schriften II 230f.; P. Wendland: *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione* 22f.; Radermacher, a. a. O. 37f.; Leukippe (und Theonoe): Hygin. *fab.* 190. [115] *Acta Sanct.* 1. Jan., S. 279 cp. VIII der vita des Symeon Stylites. [116] Ebd. 3. Mai, S. 385, 5 ff. in der vita der heil. Antonina vom Jahre 313. [117] Die uns Delehaye so trefflich kennen gelehrt hat. [118] Deubner: *De incubatione* 77ff. [119] Zwei Geschichten mögen dies beweisen. Nach Sozomenos: *Hist. eccl.* V 12 träumt Didymos von (zwei?) Reitern auf weißen Rossen, die Julians Tod melden; die Apostel und Märtyrer Johannes und Philippus erscheinen in gleicher Gestalt dem Theodosius bei seinem Feldzuge gegen Eugenius: Theodoret. *hist. eccl.* V 24, 5ff. Das Motiv ist also „entlehnt", d. h. der alte Mythos erneut sich immer wieder, aber die Personen, an die er sich hängt, wechseln. [120] Ich kann hier nur betonen, daß ich schon vor der Beschäftigung mit Delehaye, a. a. O. 173, und Lübeck: *Kosmas und Damian*, Der Katholik, LXXXVIII 1, 1908, S. 321—357; LXXXIX 2, 1909, S. 241 bis 265 zum gleichen Ergebnisse wie diese beiden Forscher gekommen war. L. erklärt S. 329 mit vollem Recht, daß, wenn auch wirklich Kosmas und Damian eine Heiltätigkeit nach Art der Inkubationsdämonen ausgeübt haben, dieser Dämonen doch so viele gewesen seien, daß man gar keine Beziehung gerade zu den Dioskuren anzunehmen brauche. Daß aber die Heiden selbst diesen Vergleich gezogen haben sollen (Deubner, a. a. O. 77), beweist m. E. nicht allzuviel, sondern ist nur eine Widerspiegelung der *act. ap.* XIV 12. Und wenn man sie sich auf Rossen — nicht weißen! — reitend vorstellt, so teilen

sich eben auch andere Heilige mit ihnen in diese Erscheinungsform, wie ich soeben betont habe (vgl. auch Lübeck, a. a. O. 330; Delehaye: *Les légendes grecques des saints militaires*, 1909, S. 117). [121] Lucius, a. a. O. 231ff.; dagegen Lübeck: *Der hl. Theodor als Erbe des Gottes Men*, Der Katholik XC, 2, 1910, S. 199ff. [122] Über Nikolaos-Poseidon vgl. G. Anrich: *Hagios Nikolaos* II, 1917, S. 502ff., der sich über die ganze Frage sehr überzeugend ausspricht. — Über den hl. Phokas vgl. L. Radermacher: Arch. f. Religionswiss. VII, 1904, 445ff. und dagegen wieder Lübeck: *Der hl. Phokas von Sinope*, Histor. Jahrb. XXX, 1909, 743ff. Hier wird auch die These Jaisles: *Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden*, Diss. Tübing. 1907, S. 52—57, daß der hl. Phokas als Gärtner seine Züge von Priapos (! vgl. unten Anm. 125 meine Ausführungen über Useners Buch: *Sonderbare Heilige*) entlehnt habe, widerlegt und auf die große Unklarheit unserer Nachrichten über Phokas hingewiesen. [123] Vgl. darüber K. Holl: *Die Vorstellungen vom Märtyrertod und die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 1914, 547. [124] Lucius, a. a. O. 205ff., wollte Thekla, die Heilige von Seleukeia, für Athene in Anspruch nehmen, Holl a. a. O. S. 545f. scheint, u. a. weil der Heiligen ein Geflügelhof gewidmet wurde und eine böotische Terrakotta (Kekule: *Terrakotten*. F. Winter: *Die Typen* I 34, 10) eine Gänse fütternde Göttin zeigt, an Artemis zu denken, der Enten, Gänse und Schwäne heilig waren (Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1294). Aber ich kann aus solchen Opfern und auch aus dem die Luft durchrollenden Feuerwagen kein heidnisches Götterindividuum, sondern nur mythische Einzelzüge herauslesen. Übrigens ist Opfer von Geflügel auch jüdisch, wie Christi Eltern es zeigen. [125] Dies gilt noch für Usener selbst, dessen Identifikation des hl. Lukianos mit Dionysos (*Die Sintflutsagen* III, 1899, S. 168ff.) durchaus unwahrscheinlich bleibt. Mit nicht mehr Glück hat er in demselben Buche S. 187ff. Herakles als Träger des Dionysosknaben mit Christophoros verglichen. Seine letzte Arbeit dieser Art: *Sonderbare Heilige, Der heilige Tychon*, 1907, sucht den Bischof Tychon von Amathus auf Kypros mit dem griechischen Vegetationsdämon Tychon auszugleichen. Es kann nun nicht zweifelhaft sein, daß wir durch Usener über diesen letzteren, dessen Gestalt zusammen mit denen des Orthanes, Konisalos, Terpon recht unklar war (vgl. Gruppe II 853), vorzüglich unterrichtet werden, und die Beziehungen dieses Dämons zu Hermes und Priap deutlich hervortreten; es ist ferner sicher, daß jenes Traubenwunder des Heiligen einer antiken, von Euphorion *fr.* 118 Scheidweiler erzählten Legende zum Verwechseln ähnlich, also eine Wandergeschichte ist. Aber ein Vegetationsdämon ithyphallischen Wesens, sonst ziemlich obskur, von dem weder die Dauer seines Kultes noch seine Verehrung auf Amathus feststeht, kann m. E. keine auch nur ferne Beziehungen zu einem Heiligen unterhalten, von dem einmal ein Getreidewunder und ein auch sonst im Altertum erzähltes Traubenwunder berichtet wird, ganz abgesehen davon, daß Tychon auch ein völlig neutraler Personenname ist (F. Bechtel: *Die griech. Personennamen*² 270). Wie hätten auch wohl die Christen einen priapeischen Gott ihrer Heiligengemeinde angliedern mögen! [126] Vgl. darüber

Delehaye, a. a. O. 210. — Über die irrige Ableitung von Märtyrergestalten aus dem antiken Heroentum vgl. auch Delehayes Buch: *Les origines du culte des martyrs*, 1913, das ich jedoch nur aus einem Referate H. Günters: Archiv f. Religionswiss. XIX, 1919, 401ff. kenne. [127] O. Gruppe, a. a. O. 1652; Delehaye: *Les légendes grecques des saints militaires* 37. [128] Delehaye 35. [129] Ebd. [130] Ebd. 34f. [131] Sueton. *Octav.* 94, 7; auch diese Geschichte ist noch älter, als Delehaye S. 36 meint: sie erscheint ähnlich schon bei Antigonos: *Histor. mir.* 2. [132] Delehaye 36. [133] Delehaye 53; ich verweise hier auf Züge wie den von Kallimachos: *Hymn.* IV 162 erzählten. Zu heiligen Wunderkindern vgl. die neuplatonische Parallele oben S. 199 und dazu Anm. 27. [134] Delehaye 53f.; vgl. oben S. 199 mit Anm. 28. [135] Delehaye 154; Günter: *Die christliche Legende des Abendlandes*, S. 98; für alles Weitere verweise ich auf das umfassende Buch Delehayes. [136] Petrus-Akten (*act. Verc.* 11) ~ Philostrat. *Apoll. Tyan.* IV 20: Reitzenstein: *Hellenistische Wundererzählungen* 54. [137] Lukian. *Philopseudes* 22ff.; Plutarch. *fr.* S. 18 Bern. [138] Augustin. *De cura pro mort. ger.* XII 15; vgl. Sulpic. Sev. *vit. Mart.* 7; Gregor. *dial.* IV 36. Günter, a. a. O. 109f. Die richtige Erklärung gibt m. E. A. Jülicher: *Augustinus und die Topik der Aretalogie*, Herm. LIV, 1919, 94ff.; vgl. überhaupt P. Wendland: *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione*, 1911. [139] Reitzenstein: *Historia monachorum und historia Lausiaca* 34ff.; die Stelle bei Porphyrios steht *de abstin.* II 16. — Ich bemerke hier noch, daß auch die Geschichte von Paulus, dem Einfältigen, der, von seinem Weibe betrogen, die Sache ziemlich leicht nimmt, und zum heil. Antonius geht (Reitzenstein, a. a. O. 18 [12]), ein Analogon bei dem Neuplatoniker Hilarios hat: vgl. oben S. 199. [140] Reitzenstein: *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius.* Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie der Wiss., 1914, 8, S. 16. [141] Über dieses Kapitel vgl. Reitzenstein: *Historia monachorum und hist. Lausiaca* 93—160; 212, dem ich hier folge. [142] Reitzenstein, a. a. O. 211. Derselbe bemerkt S. 215 m. E. sehr richtig, daß der Ausgangspunkt dieser Art von Frömmigkeit nicht mehr bei Clemens von Alexandreia und Origenes zu suchen sei, sondern der Schlüssel zu ihrem Verständnis in der älteren außerkirchlichen oder, besser, überkirchlichen Gnosis ruhe. [143] Reitzenstein, a. a. O. 111. — Ich bemerke noch, daß ich W. Ottos (und Wilckens) Meinung (*Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I 299f., 338f.) über die Analogie zwischen den Brauereien (auch den Bibliotheken?) sowie der Industrie der Tempel und den ähnlichen Einrichtungen der Klöster nicht teilen kann. [144] Vgl. oben S. 198. [145] L. v. Sybel: *Christliche Antike* II 282. [146] Sybel, a. a. O. 101. [147] Über die Darstellung des Sonnengottes und des Tigris vgl. Sybel, a. a. O. I 176; zum Poseidon s. ebd. II 95; 114; zum Berggott 122; die byzantinische Miniatur, die das Titelbild dieses meines Buches zeigt, findet man am besten bei F. Wickhoff: *Römische Kunst*, S. 198, Figur 19. [148] Zum Christustypus vgl. Sybel I 281ff.; II 158. [149] Sybel II 81. [150] Ebd. II 229ff. Sirenen und Pane zusammen mit anderen Gestalten heidnischer Mythologie stehen nach ihrem antiken Ursprunge nicht ganz fest: Sybel II 233. [151] E. v. Dobschütz: *Christusbilder.* Texte und Unters. N. F. III, 1899, S. 31; vgl. über Eusebios noch Löschcke, a. a. O. 33. [152] Dobschütz, a. a. O. 29; Löschcke,

a. a. O. 34ff. [153] Auch das Baden von heiligen Bildern ist ein den Heiden (Hepding: *Attis*, S. 175) entlehnter Brauch: Delehaye, a. a. O. 151; Löschcke, a. a. O. 35f. [154] Dobschütz, a. a. O. 34f.; H. Koch: *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, 1917. [155] F. Boll: *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhange mit Religion und Philosophie.* Kultur der Gegenwart III 3, 1913, S. 41f. [156] Toutain: *Les cultes païens dans l'empire romain*, 1905, II, S. 185; 198; Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Übersetzt von Gehrich, 1914, S. 207; F. Boll, a. a. O. 43ff. [157] Wie dies noch ganz spät Katrarios: *Hermippos s. de astrol.* 8, S. 11, 23ff. Kroll-Viereck versucht hat. [158] So treffend Cumont, a. a. O. 212, der S. 224 ebenfalls darauf hinweist, daß Astrologie und Magie zuletzt wieder zur Entdeckung von neuen physikalischen Gesetzen und astronomischen Erkenntnissen führten. [159] Rieß bei Pauly-Wissowa I 1, 1338ff. [160] Man wird sich nicht wundern, daß ich das ebenso tendenzhafte wie oberflächliche Buch Th. Tredes: *Das Heidentum in der römischen Kirche*, Gotha 1889—1891 nicht weiter verwertet habe. Denn es enthält fast gar keine wirklich wissenschaftlichen Ergebnisse, es lehrt höchstens das religiöse Leben der Neapolitaner etwas näher kennen, nicht ohne daß auch dieser Wert bestritten worden ist: Delehaye, a. a. O. 167, 2. Dieses Buch hat dem Rufe der protestantischen Wissenschaft, der seine oberflächliche Kenntnis der literarischen Quellen freilich nicht verborgen geblieben ist, beträchtlich geschadet.

Sechstes Kapitel.

ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS.

[1] Vgl. oben S. 189. [2] Hergenröther: *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* I⁵, 136f., hat die Gründe für den Sieg des Christentums und auch die Hindernisse aufgeführt. Sie sind alle weder falsch noch richtig. [3] Darauf hat mich mein Kollege W. Golther in dankenswertester Weise hingewiesen. [4] Vgl. K. Maurer: *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum*, 1855. [5] Ebd. I 161; 299; 377; II 279. [6] Ebd. I 308; II 268; I 355; II 271. [7] Ebd. II 306. [8] Ebd. I 30. [9] Ebd. I 64f.; 194. [10] Ebd. I 175; 504; II 277. [11] Ebd. I 62; 558. [12] Ebd. II 338. [13] Ebd. II 248ff.; 259. — Auf ein merkwürdiges Analogon muß ich hier noch aufmerksam machen. Aus einem zertrümmerten Götzenbild laufen Mäuse, kriechen Ratten und Würmer hervor (Maurer I 536): diese Schilderung deckt sich fast mit einem Zuge aus der Erzählung vom Falle des Sarapeions (vgl. oben S. 299 Anm. 115). Es handelt sich hier durchaus nicht um Dinge, die sich überall in der Welt ereignen können, sondern um zwei Erzählungen von ganz gleicher Tendenz, die irgendwie in einem literarischen Zusammenhange stehen müssen.

Register.[1]

[1] Dieses Register enthält mit bewußter Absicht nicht die Inschriften noch die Stellen der Autoren; ich versprach mir von deren Aufführung keinen Nutzen; sie würden durch ihre Masse den Blick des Lesers nur trüben. — Ich habe ferner die heidnischen Kulte nicht unter dem Stichwort: Heiden, Heidentum, unter dem nur einige wichtigere Kapitel zusammengefaßt werden, aufgeführt, sondern sie nach den einzelnen Götterindividuen und nach den Örtlichkeiten, in denen diese Verehrung fanden, geordnet. — Von den Anmerkungen habe ich nur besonders wichtige, also zumeist umfangreichere berücksichtigt.

[1] Da das ganze Buch vom Heidentum handelt, können hier nur einige besonders wichtige Punkte notiert werden.

[1] Vgl. die Nachträge und Berichtigungen.

Nachträge.

Das vorliegende Buch erscheint zum zweiten Male, in unveränderter Gestalt. Natürlich sind Nachträge in der Form von Bestätigung, Erweiterung, Berichtigung notwendig geworden, ebenso selbstverständlich aber nur solche, die wirklich unsere Kenntnis, nicht nur die vorhandene Literatur vermehren. — An den von mir gezeichneten Hauptlinien, an meinen Hauptanschauungen halte ich fest. Eben darum muß ich hier kurz des einzigen heftigen Angriffs gedenken, den ich gerade von theologischer Seite — andere beachtenswerte öffentliche Polemik fehlte — erfahren habe, obwohl ich dabei gegen einen erst vor kurzem verstorbenen großen Forscher Stellung nehme. K. Holl hatte in einer Polemik gegen R. Reitzenstein und mich (Urchristentum und Religionsgeschichte. Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode. H. 10) mir nachdrückliche Vorhaltungen über meine Vernachlässigung der Frage nach den Gründen des christlichen Endsieges, nach dem tiefsten Wesen von Christus' Persönlichkeit gemacht. Darauf hat Reitzenstein in ernster Achtung vor des verewigten Gelehrten wissenschaftlicher Persönlichkeit geantwortet (Reitzenstein-Schaeder: Studien der Bibl. Warburg, 1926, I, S. 174ff.). Ich setze daher diese Antikritik nicht fort, möchte aber doch noch einmal mein historisches Vorgehen kurz präzisieren.

Ich hatte so viele begeisterte, z. T. theologische Darstellungen vom restlosen Triumph des Christentums, so manche sentimentale philologische Nachrufe an den „Untergang" des Heidentums und ebenso auch mehrere Versuche, das „Heidnische" überall im Christentum aufzuspüren, kennen gelernt, daß es mich trieb, nun endlich einmal in aller Ruhe, in erster Linie ohne Teleologie, das Werden dieses Vorganges, das Ausleben einer Religion, zu verfolgen. Es handelte sich dabei um gründliche Besuche in beiden gegnerischen Lagern, um ein Erfassen der Stimmungen, die jeweilig bei Christen und Heiden herrschten; es galt, mit jeder Partei eine Zeitlang zu leben, nicht die anmaßende, oft so leichte Rolle rückwärts gewendeten Prophetentums zu spielen. Nur auf diesem Wege kam ich dazu, meine längst vorhandene Überzeu-

gung vom Ausgange, nicht vom Untergange des sog. Heidentums zur Darstellung zu bringen. Ich hatte diese Grundsätze zwar bereits in meiner Vorbemerkung betont, hatte dazu mehrfach erklärt, welch hohe Bedeutung gerade das nicht ohne erhebliche Opfer an seinem ursprünglichen Wesensgehalt siegreich gewordene Christentum auch für die Kultur jener Zeiten gehabt, aber es scheint, daß man im wissenschaftlichen Kampfe manches zweimal sagen muß, um überhaupt bis zu Ende gehört und nicht gleich unterbrochen zu werden. — —

Über solche Beanstandungen und auch über alle Rezensionen hinweg hat mir in einigen anderen sehr wichtigen Einzelfragen ein Brief C. Roberts zu denken gegeben, dessen Bemerkungen unten Berücksichtigung finden werden. Eine bedeutsame Belehrung verdanke ich auch einem Schreiben H. Dessaus.

Ich habe mein Buch mit einem kurzen Überblick über das religiöse Leben im 2./3. Jahrhundert begonnen. Ich hätte da noch etwas weiter ausholen, wenigstens noch kurz das 1. Jahrhundert berücksichtigen sollen, dessen Stellung zur Religion trotz Friedländer-Wissowas *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* III[10] S. 119ff. eine wirklich erschöpfende Behandlung leider noch nicht erfahren hat. Eine solche würde ja auch noch mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, obwohl die Quellen über diese Zeit ziemlich reichlich zu fließen scheinen. Denn wir können das 1. Jahrhundert n. Chr. nicht einfach als ein Ganzes, Gegebenes für sich nehmen, ohne seine Vorstufen im 1. Jahrhundert vor Chr. zu kennen. Über das religiöse Bewußtsein aber dieser Periode ist noch sehr wenig bekannt. Von einer religiösen Gesamtstimmung des 1. Jahrhunderts n. Chr. kann jedenfalls nicht die Rede sein, höchstens dürfte man einen gewissen Pessimismus (s. jedoch Friedländer a. a. O. 122, 1) wenigstens für die Römerwelt annehmen, die ja die vorausgegangene griechische Entwicklung sozusagen nachholen mußte. Der Platonismus und das gleichzeitig mit ihm wachsende Christentum bringen dann einen neuen Eudämonismus auf, nicht sowohl Lebens- als Seinsbejahung. Das zunehmende äußere Elend des 3. Jahrhunderts stärkt zuletzt nachhaltig das religiöse Bedürfnis auf beiden Seiten.

Robert hat nun meine Behandlung Plutarchs „etwas zu obenhin" gefunden. Mit Recht; hier hätte allerdings etwas mehr

gesagt werden müssen. Freilich: eine eingehende Darstellung konnte noch nicht gegeben werden, wie ich soeben bemerkt habe, um so weniger, als wir Plutarchs religiöses Wesen eigentlich nur ungenügend kennen. Wohl besitzen wir die vortreffliche Gesamtschilderung in Zellers *Philosophie der Griechen* III, 2[4], S. 183ff. (P. Geigenmüller: *Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit.* N. Jbb. f. d. klass. Altert., 1921, S. 251ff. ist wenig kritisch), wohl kürzere klare Würdigungen in R. Hirzels ausgezeichnetem *Plutarch*, 1912, S. 9f., in Christ-Schmid-Stählins *Griechischer Literaturgeschichte* II, 1[6], S. 512f., aber in die Struktur seines religiösen Daseins, in den Vorgang, den wir heute „Entwicklung" zu nennen allmählich aufhören, haben wir noch keinen rechten Einblick gewonnen. Ist hier auch ein Werdegang irgendwie zu beobachten? Gehört Plutarchs Kampf mit dem Aberglauben, seine Skepsis in seine „Frühzeit" (Hirzel, a. a. O., 8f.; Christ-Schmid, 512f.), der dann die Periode der Gläubigkeit und zuletzt des tiefen Mystizismus folgte? Oder hat alles dies, Abneigung gegen tollen Aberglauben, Vorsicht, sich zu weit über göttliche Dinge auszulassen (εὐλάβεια), rationalistische Mythendeutung, tiefreligiöse Bekenntnisse, Dämonenglaube, Mantik, Mystik zusammen, strukturell in seiner Seele eingebettet, gelegen, um dann seinen organischen Ablauf zu nehmen? Solche Fragen können eben nur einerseits durch eine umfassende Erforschung des ganzen Menschen, d. h. auch des Historikers, dann aber auch durch das eindringende Studium der gesamten gleichzeitigen Religionsperiode einer gewissen Lösung genähert werden. — —

Noch wichtiger ist Roberts Beanstandung meiner S. 4f. gegebenen Behandlung des Pausanias. Er schreibt mir hierüber: „Ich kann an Aufrichtigkeit und Frömmigkeit dieses Sophisten aus Damaskus, den Sie zu meiner Verwunderung noch immer als Kleinasiaten bezeichnen, nicht glauben. Seine Bekehrung, gemeint damit kann doch nur die rationalistische Mythendeutung sein, hat nicht erst im VIII. Buch stattgefunden, das ist, wie so oft, bei ihm, rhetorische Phrase. Schon die vorherigen Bücher, selbst das erste, sind ganz mit Euhemerismen durchsetzt. Das tut natürlich der Tatsache keinen Abbruch, daß wir ihm so viele archäologische und religionsgeschichtliche Belehrung verdanken, wie kaum einem zweiten Schriftsteller. Aber daß wir aus ihm etwas über den Volksglauben seiner Zeit lernen können, möchte ich nicht glauben. Mit dem profanum vulgus wird sich dieser Salon-Rhetor kaum abgegeben haben." — So der beste Kenner des Pausanias. — —

(S. 4 ist die Numerierung der Anmerkungen in Unordnung geraten: die 1 am Ende des 1. Absatzes ist zu tilgen und an die Stelle der folgenden 2 zu setzen.)

S. 6 o.: Im 3. Jahrhundert wird eine Priesterin der Athena Polias genannt: Dittenberger, *Sylloge inscript. graec.* III³, 1008; im Piräus haben wir aus den Jahren 200—211 einen Kult der Belela: *ebd.* 1111; eleusinische Kulte begegnen ca. 220: *ebd.* 885, im böotischen Hyettos vor 212 eine γερουσία τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ: *ebd.* 1112; ein delphischer Priester verteidigt Apollon gegen den Angriff eines gewissen Daulis, wie uns ein Papyrus aus der Mitte oder dem Ende des 2. Jahrhunderts meldet: W. Schubart, Herm. LV, 1920, S. 188ff.; Priester von Epidauros im Jahre 206 nennt die Inschrift *Sylloge* 995; wir kennen eine Haarweihe auf Amorgos aus dem 3. Jahrhundert: *ebd.* 1123; auf Delos, um dies noch hinzuzufügen, finden sich im 2. Jahrhundert ägyptische Götter: *ebd.* 1127—38 (vgl. P. Roussel: *Les cultes égyptiens à Délos.* Annales de l'Est. 1915; 1916).

S. 7: Thera. Hier könnte nebenbei auch auf den christlichen Engeldienst der Insel hingewiesen werden: F. Hiller von Gärtringen, *Thera* III, S. 195; W. Bousset(-H. Greßmann): *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, S. 324.

S. 7 u. ist von einer sakralen Rechtspflege die Rede, die bei Verletzung der Gottheit durch Mann und Weib ein offenes Bekenntnis auf einer Schandsäule verlangte. Daß dieser Brauch, den wir aus dem lydischen Philadelphia kennen (s. meine Anm. S. 249, 49), den Verfall der nationalen Religionen kennzeichnet und bereits auf die Kirchenzucht des Christentums vorausdeutet, erklärt K. Latte: *Heiliges Recht*, 1920, S. 83.

S. 8: Zeus Panamaros: Vgl. H. Oppermann: *Zeus Panamaros.* Relig. Vers. u. Vorarb. XIX, 3, 1924; P. Roussel: *Les mystères de Panamara.* Bull. corr. hell., 1927, p. 123ff. — Men Askaenos: Über die Bildung des Namens vgl. P. Kretschmer: *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, S. 192. — Mithras in der hellenistischen Welt: er scheint sich vielleicht auf Thera zu finden: F. Hiller von Gärtringen, a. a. O., S. 194, Fig. 212 und sicher in Thessalonike: Ch. Piccard, Rev. de phil., 1927, p. 325f.

S. 9. Hier war ein kurzer Hinweis auf die Aretalogie des Sarapis (s. v. Wilamowitz: *Griechische Verskunst*, S. 150ff.; A. Körte: Arch. Pap. VII, 1923, S. 140f.) am Platz. — Die Katochoi des Sarapeions: Die Urkunden sind jetzt gesammelt:

U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, 1922, S. 25ff.; s. auch W. Kroll: Klio. XVIII, 1923, S. 219ff. Der Streit über die Frage, über den meine Anmerkung S. 250, 68 einige Auskunft gibt, scheint noch nicht beendet, aber es wird sich auch m. E. doch wohl um ein mystisches Bewußtsein, eine mystische Willensrichtung dieser κάτοχοι handeln, in denen freilich Kroll z. T. auch Geisteskranke sieht. Vgl. besonders Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³, S. 198ff.

S. 11. Das Didymeion, in den unruhigen Zeitläuften der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gegen germanische Horden durch eine Befestigung geschützt, wehrte, wohl im Jahre 263, den Goteneinfall ab, eine Rettung, die die Didymäer zu einem heißen versifizierten Dankgebete an Apollon veranlaßte, das wir jetzt wieder besitzen: Th. Wiegand, Abhdl. der Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-histor. Kl. 1924, S. 21ff.

S. 12: Über das religiöse Bewußtsein der geistigen Führer der Zeit. Hier muß noch besonders auf ein charakteristisches Bekenntnis des Aristeides hingewiesen werden: für ihn ist nun schon Anaxagoras gleich Diagoras wieder zum verruchten Gottesleugner — wie ein halbes Jahrtausend vorher — geworden: περὶ ῥητορικῆς p. 80 Dind. — Hier war auch noch Alexandros von Abonuteichos zu nennen, der einen bis ins 3. Jahrhundert dauernden Glykon-Kult stiftete: O. Weinreich, N. Jbb. f. d. klass. Altert., 1921, S. 129—151.

S. 14. Von gallischen Lokalgottheiten kommen aus Trier hinzu: LenusMars, Ancamna, Xulsigiae (Quellnymphen): s. Arch. Jahrb. 1923/24, Anz. S. 133. — Dabei ist auch noch unter den verschiedenen germanischen Hercules der *Deusoniensis* und der *Magusanus* zu erwähnen: s. E. Norden: *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, S. 176; 492ff.

S. 16: Kaiserkult. Hier hätte sich ein Hinweis auf die Festwurzelung dieses Zeitbewußtseins gehört. So eifert (Oxyrh. Pap. XIII, 1612) im 3. Jahrhundert ein Mann aus Nikaia gegen Neuerungen in einem Kaiserkult (L. Deubner: S.-Ber. Heidelberg.-Akad. 1919, 17. Abhdlg.

S. 16f. Bei Gelegenheit des Mithraskultes mußte auch von der Dreieinigkeit des Gottes die Rede sein, die wir jetzt im Mithräum von Dieburg in Hessen vor uns sehen: s. F. Behn in der Zeitschrift ΑΓΓΕΛΟΣ II, 1927, S. 163ff. — Was nun das gesamte Mysterienwesen anbetrifft, so hat sich unsere Kenntnis seit dem ersten Erscheinen meines Buches erheblich vermehrt.

Die Beziehungen der okzidentalen Mystik zum fernen Orient des Altertums sind, wesentlich durch Reitzenstein (s. die 3. Aufl. seiner „Hellenistischen Mysterienreligionen“, 1927), deutlicher geworden und dadurch auch die Verbindung mit dem Christentum und dessen Sekten. Der Widerspruch hat freilich nicht gefehlt, doch können wir hier darauf nicht eingehen; manches davon ist ja eben noch in Fluß. — Ich erwähne bei dieser Gelegenheit auch noch A. Loisy: *Les mystères païens et le mystère chrétien.* Par. 1919 sowie S. Eitrems Aufsatz: *Die vier Elemente in der Mysterienweihe.* Symb. Oslo. IV, 1926, S. 39ff.

S. 21. Ich habe hier, wie mich E. Hohl freundlich belehrt, die späteste Hieroglyphenschrift falsch datiert; sie fällt unter Theodosius I. (W. Spiegelberg: *Die Schrift und Sprache der alten Ägypter*, 1907, S. 18).

S. 24. Hier ist das Abbrechen der Arval-Urkunden falsch datiert. Wir haben von ihnen noch einen Rest aus dem Jahre 304: vgl. R. Paribeni, Atti d. R. Accad. dei Lincei V, 16, 1919, p. 105f.

S. 26. Ich rede hier von der Massierung religiöser Vorstellungen, die auch in der überladenen Häufigkeit der Attribute an der florentinischen Statue des Aion hervortrete. Ein Analogon dazu bietet das Standbild der Athena Parthenos (s. v. Wilamowitz: S.-Ber. Preuß. Akad. 1921, S. 963). Der ganze religiöse Vorgang ist klar: wie in den alten und ebenso in den späten Götterhymnen, so bestrebt man sich auch in der künstlerischen Darstellung der Gottheit, sei es in altathenischer Periode, sei es in spätheidnischen Zeiten, ängstlich, ja nichts von den Kräften und Wirkungen der Götter unbetont zu lassen.

S. 27—29. Über die Religionspolitik Diocletians läßt sich K. Stade: *Der Politiker Diocletian und die letzte große Christenverfolgung* (Diss. Frankf. 1928) S. 83ff. eingehend und einsichtsvoll vernehmen. Er behandelt hier auch das von mir S. 27 nur kurz berührte Manichäeredikt, dann die Förderung der alten Religionen und des Kaiserkultes, die Inschriften der Beamten, der Munizipalen, der Privaten, Diocletians Dedikationen, die „Jovier“ und „Herculier“ u. a., den augenblicklichen Erfolg dieses systematischen Vorgehens, danach S. 157ff. die Edikte und die Ausführung der Verfolgung bis zur Thronbesteigung Konstantins, wobei die Härte des 1. Ediktes betont wird. Es folgt dann die von mir nicht berücksichtigte Auswirkung des Palastbrandes von Nikomedia, das Opfergebot des 4. Ediktes

und seine Ergebnisse. Das Ganze ist eine lebendige Darstellung, von deren sicherer Führung der Leser sich gern leiten läßt.

S. 34. Die Mystik Philons hat noch eine besonders vertiefende Behandlung durch Reitzenstein a. a. O. S. 65; 97; 247; 270; 323; 347 u. ö. erfahren, wobei (S. 247) die Stelle *de Cherub.* 42 über die Liebesvereinigung mit Gott, eine Allegorisierung einer erotischen Kulthandlung, von besonderer Bedeutung ist.

S. 35 (und 80) wird von Poseidonios' Kommentar zum *Timaios* als einer Tatsache gesprochen und in den Anmerkungen S. 259, 28 der Hoffnung auf Rekonstruktion dieser Schrift Ausdruck gegeben. Seitdem hat K. Reinhardt: *Poseidonios*, 1921, S. 416f., auf Grund des Sprachgebrauchs des Wortes ἐξηγεῖσθαι bei Sextus Emp. *adv. math.* VII, 110, 115, die Stelle, wo derselbe von einem solchen Kommentar zu reden scheint (*ebd.* 93), als Beweis gegen die Existenz eines derartigen Buches erklärt. Andere bleiben dagegen bei der alten Anschauung, so besonders Reitzenstein: *Studien zum antiken Synkretismus* (Stud. Bibl. Warburg 1926, S. 145, 5); überhaupt aber ist mehrfach Einspruch gegen Reinhardts Ablehnung des eigentlich Religiösen und Mythischen bei Poseidonios erhoben worden: W. Jäger, *Aristoteles*, 1923, S. 148, 3; Reitzenstein: *Hellenist. Mysterienrelig.*, S. 136, 2.

S. 35. Hier ist die stetige Betonung des alleinigen Wertes der νοητά vor den αἰσθητά in der platonisierenden Literatur zu freigebig auf Poseidonios zurückgeführt. Man las doch Platon selbst, namentlich den *Timaios*, wo diese Grundbegriffe eine so besondere Rolle spielen: da war eine Vermittlung gar nicht nötig.

S. 37: Apollonios von Tyana und Philostratos. S. Ed. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums* III, S. 546ff.

S. 38—56: Plotin. Die Literatur über Plotin wird von Berufenen — und Unberufenen — jetzt stark vermehrt. Ich nenne hier nur zwei vortreffliche Arbeiten: M. Wundt, *Plotin* (1. Heft, 1919), und besonders Fr. Heinemann: *Plotin*, 1921; daselbst S. 289ff. über seine Theologie.

S. 38: Pythagoreisches Wesen. Seit dem ersten Erscheinen dieses Buches ist die merkwürdige römische Basilika bei der Porta Maggiore näher bekannt geworden, über deren Wesen, das man für „orphisch-pythagoreisch" erklärt, noch wenig Sicherheit besteht: vgl. H. Lietzmann im Arch. Anz. des Arch. Jahrb., 1922, S. 348f.; J. Carcopino: *La basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1926.

S. 40; 261, 16 werden die Geschichten von Plotins Wunderkräften doch mit etwas zu geringer Skepsis beurteilt. Die Erzählung des Porphyrios vom Diebstahl eines Halsbandes, den Plotin sofort ermittelt habe, ist eine Wanderlegende; sie erscheint nicht nur in der Sophokles-*vita* p. 11, 48ff. Jahn-Mich., sondern auch in den *Petrusakten* 17, hier in umständlichster Darstellung. —

S. 47. Mein Urteil über Plotins Anschauung vom allerhöchsten Sein bestreitet E. R. Dodds: The class. rev. 1928 S. 140f. unter Hinweis auf den *Parmenides*. S. die nächste Anm.

S. 54. Plotins Sehnsucht nach Befreiung von der Fessel des Leibes hätte noch als platonisch bezeichnet werden müssen. — Über seine „ästhetische" Mystik s. E. Spranger: *Lebensformen*, S. 218, 231f.

S. 55. Die Gnostiker Plotins, über die ein längerer Streit geherrscht hat, erschienen mir als einer heidnischen, mit dem Hermetismus verwandten Richtung angehörig. In dieser Anschauung hatte mich s. Z. Reitzenstein: *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (S.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1917, 10. Abh., S. 45ff.) bestärkt, die ich S. 265, 121 hätte zitieren müssen. E. Schwartz: *Aporien zum 4. Evangelium*. II. Gött. gel. Nachr., 1908, S. 128, 2, war dagegen für Valentinian eingetreten.

S. 66 fehlt vielleicht ein Hinweis auf Pacatus' Schrift gegen Porphyrios. Darüber s. A. v. Harnack: S.-Ber. Preuß. Akad., 1921, S. 261ff.; Nachtrag S. 834f.; dagegen W. Bährens: Herm. LVI, 1921, S. 443—45.

S. 71 galt es, die Vorstellung von der materiellen Schadenwirkung der Dämonen wie überhaupt von ihrem Wesen auch als jüdisch nicht unerwähnt zu lassen: W. Bousset, a. a. O., 337ff. Daß jener Glaube auch im Heidentum lange vor Porphyrios' Zeit lebte, lehrt u. a. Clemens Alex. *Strom.* VI, 3, S. 446, 8ff. Stähl., eine wichtige Notiz, auf die bei uns ebenfalls hingedeutet werden mußte.

S. 74: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung. Es genügt nicht mehr, diese Begriffe hier nur durch den Druck bedeutungsvoll hervorzuheben und in der Anmerkung (S. 271, 158) vom Streit der Gelehrten über Porphyrios' Zusammentreffen mit Paulus zu berichten, sondern es gilt hier zu betonen, daß bei Paulus wie Porphyrios ein gemeinsames hellenistisches Symbol vorliegt, das zuletzt auf eine iranische Quelle zurückgehen wird. S. Reitzenstein: *Hellenist. Mysterienrelig.*, S. 383ff.

S. 75. Die ps. galenische, wahrscheinlich dem Porphyrios gehörige Schrift über die Beseelung des Embryo behandelt ein altantikes Problem, das auch als praktische Rechtsfrage (wann der Embryo schon als Mensch gelten dürfe), z. B. bei Lysias *fr.* VII, X 2 Bait.-Sauppe, sich geltend macht; später beschäftigt es noch die Kirchenväter: vgl. K. Emmel, *Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern.* Diss. Gießen 1918 (wo Xenophon nicht genannt wird).

S. 76 ist jetzt ein Hinweis auf den gleich Porphyrios lebhaft von den Christen angegriffenen Labeo (s. E. Bickel: *Der altrömische Gottesbegriff*, 1921, S. 6) nötig.

S. 78—83. Die Hermetik hat in den letzten Jahren weitere Bearbeitung gefunden. Ich habe hier keine Bibliographie zu geben, mich nicht in Einzelheiten der Literatur zu verlieren; meine z. T. nur referierende, nicht auch eingehend analysierende Behandlung der Hermetik war meiner Darstellung der Gesamtentwicklung des Heidentums nur eingegliedert. So gehe ich denn auch nicht auf das weitschichtige Wort W. Scotts: *Hermetica* I., II., III., Oxf. 1924—26, ein, sondern begnüge mich mit der Vervollständigung dessen, was ich geboten, auf Grund der neuen Ausführungen Reitzensteins, des seit langer Zeit besten Kenners dieser Literatur, in seinen *Hellenistischen Mysterienreligionen* (passim). Demzufolge handelt es sich um eine z. T. durch iranische Vorstellungen beeinflußte Literatur, die in Kap. I, XI, XIII hervortreten; ein besonders wichtiges Stück darunter bildet die Lehre von der „Wiedergeburt" (XIII). Diese Wiedergeburt vollzieht sich nun gleich bei Hermes' Sohn Tat im Verfolg der Lehren seines Vaters; in seiner Ekstase gewinnt dann Tat einen inneren Zustand, der dem Empfinden des „Aion" entspricht (über den Aion s. gleich unten). Für diese ganze Literatur hat dann Reitzenstein (S. 52) die treffende Bezeichnung „Lese-Mysterien" geschaffen und ihre dadurch bedingte Wirkung hervorgehoben. — Reitzenstein — ich kann hier nicht alles von ihm Ermittelte oder zur Prüfung Vorgelegte ausschöpfen — behandelt ferner S. 352 ff. auch den 7. Traktat, über dessen Lehren vom höchsten Übel, der „Agnosia", ich mich S. 81 Z. 15 ff. von unten kurz ausgelassen habe, ein Stück, das schon Philon vorgelegen hat, und dessen Vorstellung vom „lebenden Tod" an Paulus Röm. 7, 24 erinnert: beides ist ursprünglich aus iranischer Quelle geflossen. Über diese Agnosia verbreitet sich Reitzenstein dann noch S. 292 ff., wieder im Hinblick auf Paulus. — Ein Ausdruck in dieser Literatur

ist dann m. E. noch besonders bedeutungsvoll für literarische und religiöse Zusammenhänge. Ich rede S. 79 Z. 5 von oben vom platonischen Wort „das Auge der Seele“, das in der Hermetik zu den „Augen des Herzens“ geworden sei. Das gilt aber nicht für die Hermetik allein, sondern das Wort tritt auch deutlich im N. T.: Ephes. 1, 18 hervor, ja schon bei Ovid: met. XV 63 ist von den *oculis . . . pectoris* die Rede. Da Ovid hier eine pythagoreisierende Quelle benutzt, so haben wir damit den Ursprung des Wortwandels ermittelt. — Über den „Aion“ vgl. Reitzenstein: *Mysterienrel.*, 49f.; 50, 1; 177; 180; s. auch denselben: *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, S. 188ff., sowie Histor. Zeitschr. 126, 1922, S. 38ff.; ferner: M. Zepf: *Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie* (Arch. Rel. XXV, 1927, S. 225f.).

S. 85: Alchemie. Hier hätte erwähnt werden müssen, daß Diocletian die Alchemie verboten hat: Johannes Antioch. *fr.* 165. Ein höchst wichtiges Dokument zum Fortleben dieser Literatur behandelt Reitzenstein: *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus* (Gött. gel. Nachr. 1919).

Es wäre hier noch viel zu bemerken; es mag das bisher Gesagte genügen. Nur auf eins glaube ich noch hinweisen zu müssen. S. 82 ist von Strafgeistern (I, 23) die Rede. Da haben wir eine mehrfache Tradition, nicht etwa nur Platon: Rep. 615e, sondern auch das Buch *Henoch* cp. 53, S. 73, 11ff. Flemming-Radermacher (vgl. 63, 66), dazu Hermas: *Sim.* 6, 2 und natürlich die Petrusapokalypse.

S. 85—87 ist das Kapitel über die Wissenschaft des 3. Jahrhunderts zu kurz geraten. So verdiente das Urteil über die nach religiösen Zielen sich orientierende Wissenschaft Erläuterung wenigstens durch einen kurzen Hinweis auf die orthodox stoischen Tiergeschichten Aelians; über die fortgesetzte, den Zwecken allgemeiner sophistischer Bildung dienende elende Buntschriftstellerei, deren sich auch die Christen mit Vorliebe bedienen, hätte ferner noch ein Wort fallen müssen, desgleichen über die Tätigkeit Longins nicht bloß als des Philologen, sondern auch als des antiplatonischen Rhetors, des freilich auf lange Jahrhunderte hin letzten griechischen Literarästhetikers: s. Christ-Schmid-Stählin, a. a. O. III[5], 712.

S. 89: Stimmung des Heidentums. Wilamowitz (Hermes LVIII., 1923, S. 80—84) hat aus J. A. Cramers *Anecdota Graeca*. Par. I 170 eine Rede eines heidnischen Rhetors der 2. Hälfte

des 3. Jahrhunderts hervorgezogen, die u. a. den Sarapiskult dem Präfekten empfiehlt, wobei ein Seitenhieb auf die Christen geführt wird (Z. 28f.): καὶ ὅτι μὴ (überl. ἂν) χρὴ μεμερίσθαι περὶ τοὺς θεοὺς μηδ' εἶναι διαιρετὸν θεὸν ἀπὸ θεοῦ. Man spürt die verwandelte Zeit; der Rhetor Aristides (orat. XLVI, p. 405 Dind.) zielte noch auf eine Philosophensekte; hier haben wir nun bei einem Rhetor einen religiösen Ausfall.

S. 92. Über das Mailänder Edikt vgl. auch R. Laqueur: *Die beiden Fassungen des sog. Toleranzedikts von Mailand.* 'Επιτύμβιον für Swoboda. 1927. S. 132ff. — Daß man noch nach 314 auf Konstantinsmünzen als Symbol des Sonnengottes das gleichschenklige Kreuz findet, entnehme ich jetzt Fr. Kampers Buch: *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*, 1924, S. 159, dessen Exkurs über die Geschichte des Labarums lebhaft fesselt. Doch möchte ich mir Kampers Wort vom früheren „glühenden Mithrasverehrer Konstantin" nicht aneignen.

S. 93: Konstantins vorsichtiges Auftreten. Es scheint so, als ob die „Hellenen" keinen Anstoß an der Erstzeit seiner Regierung genommen hätten. Photios teilt cod. 62 ein Exzerpt aus des Praxagoras von Athen ionisch geschriebener Geschichte Konstantins mit, ein Buch des damals 22jährigen Verfassers, der, wie Wilamowitz (Herm. LX., 1925, S. 313f.) meint, den gebildeten Griechen den Kaiser nahebringen sollte, dessen Leben sich bisher im fernen Westen abgespielt hatte.

S. 99 Z. 10 von unten l.: kappadokischen.

S. 101 Z. 14 v. o. l.: Mithräum.

S. 104ff. Meine Charakteristik Jamblichs (s. mein früheres Buch über Kaiser Julian S. 14; 130) wird von K. Prächter: *Geschichte der antiken Philosophie*, 1926, S. 614, 1, angegriffen. Er bemerkt gegenüber der von mir behaupteten streberischen Absicht Jamblichs, seine Vorgänger zu überbieten: „Die Komplizierung des Systems lag im Keime schon in der Grundtendenz des Neuplatonismus nach einem möglichst vermittelten Zusammenhange zwischen dem höchsten Übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Dazu gesellten sich noch das scholastische Behagen an dem künstlichen Aufbau eines reichgegliederten Schematismus und das . . . Absehen auf eine umfassende theologische Systematik. Auf demselben Wege wie Jamblich ging ja vor ihm schon Amelios und nach ihm wieder Proklos . . ." Diese Kritik eines solchen Kenners ist m. E. richtig. — Vgl. auch sonst noch Th. Höpfner: *Über die Geheimlehre von Jamblichos.* Quellenschriften der griech. Mystik, 1920.

S. 115—141 über Julian. Die bedeutendste Arbeit der letzten Jahre über Julian ist die nach Hertleins nicht mehr genügender und daher zahlreichen Konjekturen ausgesetzter, auch durch Emendationen verbesserter Ausgabe von 1875, in den Jahren 1922 und 1924 erschienene Edition der Briefe, Gesetze, Gedichte, Bruchstücke (leider noch nicht der Reden) von J. Bidez und F. Cumont (s. die Anzeige von Ammon: Phil. Woch. 1926, Sp. 325ff.; kritische Beiträge von Wilamowitz: Herm. LIX., 1924, S. 267—70). Ich könnte viele Seiten über die Vorzüglichkeit der Ausgabe und die vortrefflichen *Introductions* zu den kaiserlichen Schriften schreiben; doch hätte es keinen Zweck für diese Nachträge, meine häufige Zustimmung namentlich zur Charakteristik Julians (z. B. tom. I, 2, 94; 126) hervorzuheben oder auch meine Abweichungen anzumerken. Ich will daher an dieser Stelle nur auf die von den Herausgebern als zweifelhaft bezeichneten Briefe 198 (35 Hertl.), 199, 200, 201 hinweisen, unter denen ich den letzten doch für echt halten möchte. In den längst geächteten Briefen 188—197 sieht nun Bidez 242 *l'œuvre d'un seul et même épistolographe qui crut faire œuvre d'artiste et qui vécut sous Constantin.* Diese letztere Bemerkung ist sehr wichtig, wenn ich sie auch nicht annehmen möchte; ich selbst hatte in meinem Buche über Julian S. 145f.; 165; 167 diese unechten Briefe der Zeit nach Julians Tode zugeschrieben und mein Urteil auch S. 140 und 292; 152 des vorliegenden Werkes aufrecht erhalten. Außerdem aber athetieren Bidez und Cumont noch die Briefe 25; 33; 35; 37; 70 Hertl.

S. 129ff.: Hebung des Priesterstandes durch Julian. Hier wäre noch hinzuzufügen, daß diese Hebung sich damals, und zwar bei Hellenen und Christen, aus einem besonderen religiösen Bedürfnis von selbst ergeben mußte. Der Dämonenglaube hatte aufs unheimlichste, wie ja u. a. Porphyrios zeigt, zugenommen; der Priester war, bereits in der Zeit des Apollonios von Tyana, der gegebene Beschwörer des Geisterspuks. Diese seine Tätigkeit ging darum im späten Neuplatonismus auf den Philosophen über. Vgl. unten S. 363 zu S. 198.

S. 133ff. Zu Julians 5. Rede über die Göttermutter s. H. Bogner: Philol. LXXVIII, 1924, S. 258—97, der den Beweis versucht, daß Julian hier zwei Quellen, Jamblichos und eine heidnisch-theologische Schrift voller Theokrasie, benutzt und vereinigt. — Arbeiten über Julians Leben bespricht E. Richtsteig: Jahresber. Altert., 1928, S. 41—43.

S. 140, 292; 149: Über den alten Hymnenstil εἷς θεός . . . und den triumphierenden Zusatz in einer Julian preisenden Inschrift (nur ein Kaiser Julian) ist jetzt das umfassende Werk Er. Petersons: ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Forsch. z. Relig. u. Lit. des Alt. u. Neuen Test., N. F. 24, 1926) zu benutzen, das ein gewaltiges Material vorlegt und kundig erklärt. Hier erhalten auf S. 270ff. die hochwichtigen Meilensteine für Kaiser Julian Zusammenfassung und Deutung. Es ergibt sich daraus, daß meine Ergänzung des N zu Ναβάρζης unmöglich ist, und das N nur den Rest einer früheren Inschrift zeigt. Peterson sieht in diesen Inschriften mit Julians Namen nach früherem Vorgang nur die „längst übliche Akklamation, mit der man Kaisern und Göttern huldigte", und hält die Annahme, daß hieraus eine Belebung des Heidentums in Syrien zu erschließen wäre, für unnötig. Hier wird aber doch einem heidnischen Gotte in Verbindung mit Julians Namen so oder so gehuldigt; denn daß es nicht der bis vor kurzem siegreiche Christengott ist, liegt auf der Hand.

S. 140f.: Nachwirkung Julians. Hier ist von erheblicher Bedeutung, was Augustin zu erzählen weiß: *epist.* XCI 5 (über heidnisch-allegorische Mythendeutung): *longe aliter sunt intellegenda atque interpretanda sapientibus. ita vero in templis populis congregatis recitari huiusce modi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus.* Julians Gebot, über Mythen in den Tempeln zu predigen, hatte also nachhaltige Folgen gehabt.

S. 146: Erlöschen des Augurenamtes mit Vettius Agorius Prätextatus und Ragonius Venustus: Das ist in dieser Form unrichtig, denn H. Dessau belehrt mich in einer dankenswerten brieflichen Mitteilung, daß Rag. Ven. — Agor. Prät. war schon 384 gestorben — nur zuletzt als Augur genannt erscheint, das Amt also sich noch länger erhalten konnte. Auch in unserer Datierung der Arval-Urkunden haben wir ja umlernen müssen: s. oben S. 352.

S. 152. Über den Kampf des Symmachus und Ambrosius wie über diese vornehme heidnische Gesellschaft ist der ausgezeichnete Aufsatz Fr. Klingners: *Rom als Idee*, Die Antike, III., 1927, S. 25ff. anzuführen.

S. 155 (297, 94). Libanios' Schutzrede zugunsten der Tempel verlegen Förster und Münscher: RE. XII 2, Sp. 2504, wieder auf das Jahr 384.

S. 157 zu Helladios. Es entsprach dem Wesen eines Kämpfers für die Religion der Ahnen, daß er auch die alte Inschrift von Megara (s. Hiller v. Gärtringen: *Historische griechische Epigramme*, Kl. Texte. 156, S. 13, 30) erneuern ließ.

S. 158. Die Klage des religiösen Volksbuches, des *Asclepius* III 25, verlegt W. Scott: *Hermetica* I, 61—76, in die Zeit von 268—273 n. Chr., m. E. zu früh. Über die wachsende materielle Zerrüttung des Landes übrigens, der zufolge das Christentum besonders im 3. Jahrhundert sich stark vermehrte, s. F. Oertel: *Der Niedergang der hellenistischen Kultur in Ägypten* (N. Jbb. f. d. klass. Altert., 1920, S. 361—81). Über den Ausgang des ägyptischen Heidentums s. auch noch J. Maspero: *Horapollon et la fin du paganisme égyptien.* Bull. de l'institut arch. orient. au Caire. Ich entnehme Titel und Inhaltsangabe dieser Arbeit der Byzantin. Zeitschr. XXIV, 1923, S. 152.

S. 162ff.: Libanios: Dazu vgl. Förster-Münscher a. a. O. und zwar über Libanios' Verhalten zur Religion Sp. 2535—38, sowie Richtsteig a. a. O. S. 28f.; 31ff. — S. 165: Libanios' Notschrei zur Linderung der Zustände in den Gefängnissen: vgl. Julians *fragm. ep.* 89b, p. 158, 15ff. Bid. Libanios' Schrift bedarf eines Kommentars! — *Ebd.:* Libanios fehlte alles philosophische Denken: um so mehr ließ er seine Platonlektüre hervortreten. Darüber findet man das Nötige in Richtsteigs *Index nominum propriorum* (vol. XII der Försterschen Ausgabe, 1923, p. 70); s. ebendenselben im Jahresber. a. a. O. S. 30f. — Gegen Libanios *orat.* IX: εἰς τὰς καλάνδας wendete sich Asterios von Amaseia am 1. Januar 400: vgl. Förster-Münscher Sp. 2500.

S. 170ff.; vgl. auch 197f.: Spätheidnische Mystik. Hier trage ich ein unschätzbares Zeugnis nach, das ich in Reitzensteins *Mysterienreligionen* S. 131 fand: *Apophthegmata patrum* ed. Migne 65, 313. Der Abt Olympios erzählt vom Besuch eines hellenistischen Priesters bei den Mönchen in Sketis und wundert sich, daß diese keine Visionen haben. Diese Geschichte kennzeichnet aufs treffendste den Gegensatz zwischen den gesunden, oft nur allzu handfesten Mönchen und den verstiegenen Propheten des ausgehenden Heidenwesens. —

S. 173f.: Über Macrobius. F. Cumont: Rev. phil. XLIV, 1920, p. 230f. erkennt im *Somn. Scip.* I, 10, 7—17 pythagoreische, auf Numenios zurückgehende Anschauung. Keine Bedeutung hat dagegen Th. Whittacker: *Macrobius or philosophy, science and lettres in the year 400.* Cambr. 1923.

S. 174 ist über die religiöse Haltung Ammians noch zu benutzen W. Enßlin: *Zur Geschichtschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, Klio. XVI, 1923.

S. 176f. ist noch über die „Religion" einiger mehr oder minder bedeutender Stimmführer der Zeit weniges hinzuzufügen. Massive Ausbrüche des Hochzeitsjubels wie Claudianus 4. *Fescenn.* sind nie und nimmer ein Beweis für „Heidentum". Derartiges ist wenigstens hier Tradition und kennzeichnet auch eine Zeit, die so manchen sich mit einer flüssigen Zwischenreligion bequem einrichten sah. Über Claudian s. Klingner a. a. O. 29. Dasselbe gilt, wie ich bemerkt habe, auch für Ausonius, über dessen Glauben sich M. J. Pattist: *Ausonius als Christen*, Amsterdam 1925, ausspricht (ich kenne die Arbeit nur aus R. Helms Anzeige: Phil. Woch. 1927, Sp. 676ff.), desgleichen für den von mir S. 177 genannten Maximian, von dem auch Fed. Schneider in seinem hochinteressanten Werk: *Rom und Romgedanke*, S. 85 wunderhübsch redet.

S. 180; 184f.: Afrikanisches Heidentum; Verbot von Statuen in den Bädern. Dafür ist ein archäologischer Fund von hoher Bedeutung. Man hat in einem römischen Hause Karthagos wohlerhaltene Statuetten griechisch-römischer Gottheiten von spätgriechischer Arbeit entdeckt, von denen man, da auch der Stil der Wohnung auf das 4. Jahrhundert führt, annimmt, sie seien eben in dieser Zeit vor den Christen geborgen worden. S. W. Thieling: *Der Hellenismus in Kleinafrika*, 1911, S. 192. — Mindestens von gleicher Bedeutung sind die heidnischen Aufschriften Palästinas aus dem 5. Jahrhundert. Hier (s. Th. Wiegand: Wissenschaftl. Veröffentl. d. deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos. H. I. *Die griech. Inschr. von Palästina tertia* von A. Alt. 1921, S. 39, 5) liest man: ἠύτε λύχνον | ἔσβεσε μοῖρ' ὀλοή . . . 7 κεῖται υἱὸς Φαέθων Ἑλικώνιος. — Auch der Mithraskult mag sich bis ins 5. Jahrhundert erhalten haben, insofern sich in einem Mithräum von Angera am Lago maggiore Kaisermünzen, die bis in jene Zeit hinab reichten, gefunden haben: Arch. Anz. 1921, S. 228.

S. 182f.: Etruskischer Gottesdienst. Fr. Weege: *Etruskische Malerei*, 1921, S. 41f. berichtet vom Weiterleben der etruskischen Götter *Tinia*, *Aplun*, *Turms* (= Teramo), *Nortia* (Norcia), *Turan* (Turanna) noch im heutigen toskanischen Volksglauben; dasselbe bezeugt für die *Turan* E. Pauli in Roschers *Mytholog. Lexikon* V, 1288.

S. 183. Zum Eingreifen des Mönchs Telemachios vgl. H. Delehaye: *St. Almachius ou Télémaque* (Annal. Boll. 33, 4, p. 421—28). Ich entnehme das Zitat der Byzantin. Zeitschrift 1923, S. 195.

S. 185f.: Fortleben der Heidengötter im Volksglauben: Hier ist zu betonen, daß man sich nicht zu fest auf die Angaben der Streitschriften der Geistlichkeit gegen diese noch vorhandenen Reste verlassen darf, da hier vielfach literarische Abhängigkeit herrscht, z. B. des Martin von Bracara von Cäsarius von Arelate. S. darüber E. Fehrle: Oberdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde, 1927, S. 97ff.

S. 186: Begehung der Kalenden. Dieses Fest blieb überaus tief eingewurzelt: s. oben S. 190 und auch Fed. Schneider, *Über Kal. Januariae und Martiae im Mittelalter* I., Arch. Rel., 1920, S. 82 bis 134.

S. 188; 314, 68. Hier ist mehr zu sagen. Der neuplatonische Philosoph Plutarchos hat noch, wie *I G.* III 1, 776 (= Kaibel: *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, n. 910) bezeugt, das heilige Schiff zu Athenas Tempel gelangen lassen, freilich unter gewaltigen Kosten: s. auch Rodenwald: 76. Berlin. Winckelmannprogramm, S. 12f. — Proklos nennt die Christen „die Beweger des Unbeweglichen": das ist Zitat aus Platon: *Theät.* 181a. — Erlöschen des Heidentums in Lakonien im 9. Jahrhundert. Über diese Τζάκωνες und die Entstehung ihres Namens bringt wichtige Mitteilungen aus einer athenischen Universitätsschrift von Menardos G. N. Hatzidakis in der Byzant. Zeitschr. XXVII, 1927, S. 323f. — Dagegen ist der ca. 904 lebende Johannes Cameniata, der Orpheus, Homer, die Sirenen, mit denen die Griechen sich brüsteten, gegenüber christlichen Gesängen verachtet (Theophanes continuatus, p. 503, 4ff. Bekk.), kein Feind eines noch vorhandenen Heidentums. S. auch K. Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Literatur*[2], S. 265f. — Zum Ausgange des Heidentums in Syrien wäre noch ein Hinweis auf Jakobs von Sarug († 521) Gedicht über den Fall der Götzenbilder zu erwähnen: Landersdorfer: *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter* (Bibliothek der Kirchenväter VI, 1912, S. 158ff.).

S. 190. Trotz der antiheidnischen Verfügungen der oströmischen Kaiser und der Synoden übten eben jene Herrscher die Weinlese noch nach altrömischem Brauch: vgl. R. Eisler: *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike.* Vortr. d. Bibl. Warburg, II., 1925, S. 210, 2.

S. 198: Löwenköpfige Dämonen. Hier haben wir es wohl mit Wesen wie Jaldabaoth zu tun; über dessen äußere Erscheinung s. W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 18, 351 ff. — Der Philosoph als Regenmacher ist der Erbe des Priesters früherer Zeiten: vgl. Pfister: RE. XI, 2, 2135; s. oben S. 358 zu S. 129 ff.

S. 199. Aidesias Sohn hält mit 7 Monaten seiner Mutter eine Standpredigt. Das ist wieder einmal eine Wanderlegende: s. die Petrus-Akten 15.

S. 212: Simplikios' Parmenides-Lektüre. Daß die Schrift des alten Philosophen selten geworden war, bemerkt S. selbst: s. H. Diels, *Die Fragmente der Sokratiker* I[4], S. 141, 33 f.

S. 200 oben (vgl. 314, 80) hätte darauf hingewiesen werden müssen, daß auch schon Themistios einen römischen Gott, Quirinus, gefeiert hat (vgl. S. 168 Mitte).

S. 213: Zitat aus Simplikios über die Christen. Gegen meine Auffassung wendet sich K. Praechter: Herm. LIX., 1924, S. 118 f., der für διαβλεπόμενοι einsetzt διαβεβλημένοι und das κοπρίων ἐκβλητότερα als Zitat aus Herakleitos (*fr.* 96) ermittelt.

S. 217. Synesios will „als echter Neuplatoniker" alle Kulte kennen lernen. Dies Urteil ist zu eng; auch Apollonios von Tyana empfindet in einer Zeit des religiösen Synkretismus diesen Trieb: Philostratos, *Apoll. Tyan.* IV, 24; V, 20.

S. 220. Der mitgeteilte Hymnus ähnelt etwas einem mandäischen: vgl. N. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (Abhdl. d. Gött. Gel. Ges. 1920, S. 132, 11).

S. 222: Boethius. Über ihn und seine religiöse Haltung redet vorzüglich F. Schneider a. a. O. 84 f., der ihn als einen Vorläufer der Scholastik, mehr ins Mittelalter als zu den letzten Römern gehörig, bezeichnet. Die Trennung ist hier sehr schwer. — S. auch sonst über B. Fr. Klingner: *De Boethii consolat. philos.* (Phil. Unters. XXVII, 1921).

Die Erhaltung der alten religiösen Gestalten, Vorstellungen, Bräuche und die sog. Übergänge lassen sich oft nur schwer trennen. Immerhin mußte hier im Hinblick auf den Wandel der heidnischen zur christlichen Welt, auf die Umformung aller dieser Komplexe doch eine Art Schnitt gemacht werden. Die Literatur über diese Vorgänge hat sich heute ins Unabsehbare ausgeweitet, ja, es hat bekanntlich ein großartiges Unternehmen, „die kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg", der Ergrün-

dung und Verfolgung auch dieser Zusammenhänge seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Es würde darum nicht allzuviel Zweck haben, die nicht erst in unseren Tagen gewonnene Tatsache von dem Übergange einer gewaltigen Fülle von Kulturformen aus dem Heidentum in das Christentum hier im einzelnen noch zu belegen und durch die Anführung reicher Literatur zu erläutern. Genug: wir nehmen auf dem Gebiete der Religion wie dessen, was wir Aberglauben (Astrologie, Magie u. ä.) nennen, der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst, der Literatur, der Sprache einen gewaltigen Strom der Tradition wahr, die natürlich wie alles Irdische auch dem Wandel, der Umsetzung, ja der völligen Verdrängung durch das Neue unterworfen ist. Ich weise dementsprechend auch nur allgemein auf jene Vorträge und Studien der Bibliothek Warburg hin, die sich mit jedem Jahre weiter auswachsen und an Fülle ihrer Themen bereichern.

In gleicher Weise dienen ja auch das Archiv für Religionswissenschaft und die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, dient die Zeitschrift ΑΓΓΕΛΟΣ solchen historischen Zielen. Trotzdem muß davor gewarnt werden, überall da, wo Gleiches oder nur Ähnliches sich begegnet, Tradition oder, wie man es früher wohl nannte, Entlehnung zu entdecken; unter gleichen Bedingungen läßt das vielgestaltende Leben so unendlich oft dasselbe Geschöpf erstehen. Ich möchte hier gleich, natürlich alle Polemik vermeidend, ein Beispiel anführen. Man hat in dem Bilde eines gekreuzigten Orpheus, das die Inschrift ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ trägt (s. z. B. O. Kern: *Orphicorum fragmenta*, p. 46), einen gnostisch-christlichen oder orphisch-christlichen Synkretismus gesehen. Aber der Fall liegt nicht so einfach. Denn das Bild entstammt dem 3. Jahrhundert n. Chr., das den Kunsttypus des *Crucifixus* noch nicht kannte, wie R. Eisler a. a. O. S. 338f. zeigt, der sich seinerseits nun für eine zufällig schriftlich nicht bezeugte, nur im Bilde hervortretende Sage vom gekreuzigten und erst dann zerrissenen Orpheus einsetzt. Wie dem auch sei: man hat sich vor schnell ausgeführten Gleichungen sorgsam in acht zu nehmen. — —

Obwohl ich hier also keine Einzelliteratur[1] mehr anführen

[1] Ich kann mich jedoch nicht enthalten, hier noch auf ein paar besonders wichtige Schriften hinzuweisen: F. J. Dölger: ΙΧΘΥΣ. *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, München 1910 bis 1928 (Röm. Quartalschr.); L. v. Sybel: *Probleme der christlichen Antike* (N. Jbb. f. d. klass. Altert., 1924, S. 25—36); A. v. Premerstein:

möchte, sind doch auch bei diesem Kapitel ein paar verbessernde oder ergänzende Nachträge nötig.

S. 226; 319f. Der Begriff des „Heiligen". Dagegen hat E. Williger: *Hagios* (Relig.Vers. u. Vorarb. XIX., 1922, S. 94ff.), das Wort ἅγιος bei Paulus wieder aus dem A.T. abgeleitet und mit Ramsay die von mir angeführte isaurische Inschrift als ein Zeugnis christlichen Einflusses auf heidnische Kulte erklärt.

S. 237: Wiederherstellung zerbrochener Gefäße durch Asklepios und auch durch Heilige. Das scheint ein Märchenmotiv: s. O.Weinreich: *Das Mirakel vom zerbrochenen und wiederhergestellten Gefäß* (Hess. Bl. für Volkskunde X., 1911, S. 2). Etwas Ähnliches erzählen auch die *Petrusakten* 11 von der Wiederherstellung einer zerbrochenen Cäsarenstatue durch Vermittlung des Apostels.

S. 245: Vergleich mit dem Kampfe des nordgermanischen Heidentums gegen den neuen Glauben. Hier haben wir eine ähnliche Erscheinung wie bei Claudians Verhältnis zu Christus (S. 176). Das Lob Christi erklingt bei dem Skalden Hallfred Ottarsohn, weil erzwungen, dürr und mager: F. Niedner: Internat. Monatsschrift III., 1920, Sp. 261. — —

Einige Zusätze und Verbesserungen der Anmerkungen und des Registers erscheinen ebenfalls nötig.

S. 254, 148: Neue Veröffentlichung solcher *libelli libellaticorum* durch P. M. Meyer: *Griechische Texte aus Ägypten.* Berlin 1916. S. 75ff. (Nr. 15—17).

S. 291 Anm. 98 macht mich E. Hohl auf Trebellius Pollio: *Tyranni triginta* 33, 8 aufmerksam: *qui hos libellos . . . . non scribo, sed dicto cum ea festinatione . . . . ut respirandi non habeam facultatem.* — Vgl. dazu auch Antipatros Thessal. *Anthol. Pal.* IX 93,2; Synesios *ep.* 154 z. E.

S. 324 Anm. 111: Die Einleitung ist wieder abgedruckt in Useners *Vorträgen und Aufsätzen*, Leipzig und Berlin, 1907, S. 189—215.

S. 341 links, Z. 6 v. o. l. Syrianos 202; dann Synesios 219.

Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien (Festschr. d. Nationalbibliothek in Wien, 1926, S. 647—666); P. Wendland: *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione*, Göttingen 1911, eine Arbeit etwas älteren Datums, aber von hoher Bedeutung; F. Saxl: *Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen* (Wiener Jahrb. f. Kunstgesch. II., 1923).